# اسلام و حقوق بشر

## سنت و سیاست


**آن الیزابت مایر**

مترجم: داریوش محمدپور




# اسلام و حقوق بشر
## سنت و سیاست

**آن الیزابت مایر**

مترجم: داریوش محمدپور

آموزشکده الکترونیکی
برای جامعه مدنی ایران
توانا
TAVAANA
e-collaborative
for civic education



توانا TAVAANA
آموزشکده الکترونیکی
برای جامعه مدنی ایران
http://www.tavaana.org

پروژهٔ

e-collaborative
for civic education
http://www.eciviced.org

---

**اسلام و حقوق بشر:** سنت و سیاست
(Islam and Human Rights: Tradition and Politics)

---

نویسنده: آن الیزابت مایر (Ann Elizabeth Mayer)

---

مترجم: داریوش محمدپور

---

نقاشی روی جلد: Ad Parnassum اثر پل کله

---

ناشر: E-Collaborative for Civic Education
ISBN: 978-0-9862446-1-2

---

e-collaborative
*for civic education*

E-Collaborative for Civic Education (ECCE) یک سازمان غیرانتفاعی در ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند.

ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل‌دهنده ایده‌های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعهٔ سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آنها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی‌های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می‌داند. ما دموکراسی را مجموعه‌ای از ارزش‌ها، نهادها و فرایندها می‌دانیم که مبشر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکثرگرایی و جوامع شایسته‌سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارج می گذارند، است.

ما پروژهٔ اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعهٔ مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره‌های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعهٔ آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وبلاگ‌نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی‌های رهبری ارائه می‌شوند. آموزشکده توانا آموزش زندهٔ دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه‌هایی مثل مطالعات موردی در جنبش‌های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل‌های خودآموزی، کتابخانهٔ مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاورهٔ آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است.

تلاش ما برای توسعهٔ توانایی‌های آموزشکده توانا متوجه گردآوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای محذوف است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده‌های آنان توسط جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه‌نگاری، کنشگری و فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و برساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه‌ای باز در ایران داشته باشد.

سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما

اکبر عطری　　　　　　مریم معمارصادقی

Akbar Atri　　　　　　M. Memarsadeghi

# فهرست

# مقدمه

خوانندگان هوشمند دقت خواهند کرد که عنوان این کتاب اسم بی‌مسمایی است. عنوان دقیق‌تر می‌توانست چیزی باشد شبیه «مقایسه‌ای از صورت‌بندی‌های برگزیده حقوق مدنی و سیاسی در قانون بین‌المللی در طرح‌های واقعی و پیشنهادی حقوق بشر که مدعی انعکاس اصولی اسلامی هستند، با ارزیابی انتقادی این طرح‌ها با ارجاع به قانون بین‌المللی، اندیشه در حال تحول اسلامی و روش‌های مرتبط دولتی در خاورمیانه.» عنوان واقعی کتاب تنها از این رو به این شکل است که به نوعی سرفصلی است که مردم هنگام جست‌وجو برای مطالب مربوط به حقوق بشر در فضاهای مسلمان به آن مراجعه می‌کنند. یعنی این عنوان تنها به دلایل عملی انتخاب شده است ولو چندان آگاهی‌بخش نیست. این کتاب صرفا به این دلیل بر خاورمیانه تمرکز دارد که علایق پژوهشی من متمرکز بر این منطقه است.

ارجاع به «اسلام» در این کتاب بالقوه گمراه‌کننده است چون نگارنده این دیدگاه رایج را رد می‌کند که اسلام به خودی خود تعیین‌کننده دیدگاه‌های حقوق بشری رایج در خاورمیانه است. یکی از مدعیات محوری این کتاب این است که در اسلام هیچ اجماعی بر سر فلسفه حقوق بشر اسلامی وجود ندارد. اصول اسلام، مانند مسیحیت، هندوییسم، یهودیت و سایر ادیانی که واجد سنت‌های بلند و پیچیده هستند، مستعد برداشت‌هایی

هستند که می‌توانند هم تعارض‌هایی میان عقاید دینی و حقوق بشر ایجاد کنند و می کنند و هم باعث آشتی میان این دو می‌شوند. حتی در جاهایی که بحث محدود است، مانند اینجا، برای مسلمانانی که در منطقه‌ای زندگی می کنند که از شمال آفریقا تا پاکستان گسترده است، طیفی از رویکردهای مسلمانان را می‌بینیم که از طرد محض و مطلق تا استقبال صمیمانه از حقوق بشر را در بر دارد.

هر چند حقوق بشر در بسیاری از فضاهای مسلمان با تعابیر صرفا سکولار بحث می‌شوند، با سربرآوردن تجدید حیات اسلامی، مسائل حقوق بشر، مانند بسیاری از مسائل بزرگ سیاسی پیش روی جوامع مسلمان را نمی‌توان به آسانی از بحث‌ها و نزاع‌هایی جدا کرد که درباره پیامدهای قوانین و احکام اسلامی برای مسائل معاصر جریان دارند.

بسیاری از مسلمانان چه قدرت دولتی داشته باشند و چه در اپوزیسیون باشند، متوسل به تفسیرهایی از منابع اسلامی می‌شوند تا مواضعی را ایجاد کنند که مدافع یا محکوم کننده حقوق بشر باشد. این نکته به نحو شگفت‌انگیزی در ایران آشکار است که در آن روحانیون حاکم و روحانیون معترض و مخالفی که با تئوکراسی ستمگر مخالف هستند، هر دو در مواضع‌شان به اتوریته اسلام ارجاع می‌دهند. در این شرایط، «اسلام» هم به ابزاری برای اعتراض سیاسی علیه رژیم‌های دموکراتیک تبدیل می‌شود و هم توجیهی می‌شود برای سرکوبی که این رژیم‌ها انجام می‌دهند و اغلب هم‌زمان منعکس کننده آرزوی دموکراسی و برابری و ارائه توجیه است برای حرکت‌هایی که آزادی‌های دموکراتیک را سرکوب می کنند یا الگوهای کهن تبعیض را استمرار می‌بخشند.

تمرکز این کتاب بر دوره پس از پدیدار شدن نظام حقوق بشر سازمان ملل متحد است که در این دوره آن چه که در این کتاب طرح‌های حقوق بشر اسلامی نامیده می‌شوند پدیدار می‌شوند به معنای تلفیق عناصری که از حیث طراحی به هم مرتبط هستند. چنان‌که نشان داده خواهد شد، این طرح‌ها برای این تهیه شده‌اند که هم از قانون بین‌المللی تقلید کنند و هم حفاظت‌هایی را مخدوش کنند که قانون حقوق بشر بین‌المللی ارائه می کنند. این طرح‌ها تلفیق‌هایی فوق‌العاده گزینشی و گاهی با هم‌سازی بسیار اندک را نشان می‌دهند که وام‌گیری‌های مفصل اما بیان‌ناشده‌ای از حقوق بشر بین‌المللی و اصول حقوق مندرج در قوانین اساسی غرب دارند. این طرح‌های دوپیوندی، حقوق بشری دم‌بریده و رقیق را ارائه می کنند که بخش‌های بزرگی از جهان مسلمان که قانون حقوق بشر بین‌المللی را تایید می کنند آن‌ها را به شدت رد می کنند.

چنان‌که نشان داده می‌شود، این طرح‌ها را می‌توان به چند شیوه نقد کرد از جمله به خاطر ساده‌سازی و قالب‌واره کردن عقاید اسلامی و اذعان نکردن به الگوهای واقعی

نقش حقوق بشر در خاورمیانه و پاسخ ندادن به آن‌ها، درک ضعیف از اصول حقوق بشر بین‌المللی، تصویرسازی‌های نادرست از تاریخ حقوق تطبیقی، روش‌شناسی‌های حقوقی نادقیق و استفاده تعمدی از صورت‌بندی‌های گریز پا و مبهم. این عیوب را باید به خود نویسندگان نسبت داد نه اسلام به طور خاص.

بسیاری از مطالب و ادبیات ثانویه درباره ارتباط میان اسلام و حقوق بشر به طریق مشابه معیوب‌اند و باید با دقت استفاده شوند. بسیاری از آثار، رهیافتی غیرانتقادی را نشان می‌دهند که نقش کمی در فهم مسأله دارند. از بسیاری جهات، ویرایش نخست این کتاب الهام‌گرفته از آرزویی بود برای اصلاح نقایص رایج ادبیات ثانویه، و این نقایص را باید خلاصه کرد.

بسیاری از نویسندگان معیارهایی که برای تعیین این‌که چه چیزی در زمره «احکام اسلامی» است و چه چیزی نیست را تحلیل نمی‌کنند و توضیح نمی‌دهند که این اصطلاح معانی بالقوه فراوان و گسترده‌ای دارد. با مواردی برخورد می‌کنیم که تمایزهای لازمی در خصوص مقوله‌های مورد بحث صورت نگرفته است، مثل اصولی که به صراحت در منابع اسلامی در مقابل الگوهای تاریخی تفسیرهای متضاد از این منابع آمده‌اند و به مرور زمان تغییر کرده‌اند. نویسندگان ممکن است توجه نامتناسبی به نظریه کلاسیک منابع مورد استفاده از فقهای پیشامدرن داشته باشند و نتوانند توضیح بدهند که چه شد که طرح‌های حقوق بشر اسلامی سرشار از اصطلاحات و مفاهیمی هستند که از حقوق بین‌المللی وام گرفته شده‌اند.

بعضی از نویسندگان با صلب و منجمد تلقی کردن احکام اسلام و ریشه‌دار دانستن آن‌ها در فقه پیشامدرن، ممکن است موضوعیت درک جدید از منابع را رد کنند، گویی که منظرهای پیشرو و اصلاح‌گرای مسلمانان معاصر در شمار نمی‌آیند یا ضرورتا مشروعیت کمتری نسبت به مقررات و احکامی دارند که سنت اسلامی کهن آن‌ها را تصویب می‌کند. با اعتبار بیش از حد دادن به این عقیده کهن و رایج که در اسلام دین و دولت یکی هستند، مردم ممکن است وجود گرایش‌هایی در اندیشه اسلامی را که مدافع حوزه عمومی سکولار هستند، نادیده بگیرند و تصور کنند که منظرهای سکولار با هر جهان‌بینی اسلامی تضاد دارند.

مقایسه‌های معیارهای حقوق بشر اسلامی با همتاهای بین‌المللی‌شان، اگر انجام هم شود، اغلب توسعه چندانی پیدا نکرده است با یک میل مشترک به کمینه کردن میزان وام‌گیری طرح‌های حقوق بشر اسلامی از حقوق بین‌الملل و عدول از آن. نوشتن در این زمینه اغلب پرده از ناآشنایی با نحوه شکل‌گیری حقوق بشر بین‌المللی و ناآگاهی از نحوه

مشارکت مسلمانان در صورت‌بندی آن بر می‌دارد. طرفه آن است که اصول حقوق بشر که در ابتدا توسط نمایندگانی از کشورهای مسلمان ترویج شده بودند به اشتباه در زمره ارزش‌های غربی شناخته می‌شوند.

تحلیل‌های خاص از نحوه ارتباط و هم‌عنانی روش‌های اسلامی‌سازی با نقض‌های حقوق بشر که به دست دولت‌های خاورمیانه انجام می‌شوند، معمولاً غایب‌اند. نویسندگان طرح‌های حقوق بشر با در نظر نگرفتن این‌که مردم چه اندازه از استبدادهای فاسد رنج می‌کشند، ممکن است بخواهند در چشم‌اندازهایی از جوامع متوازن غرق شوند که در آن اعضای جامعه همگی بر سر روحیه اسلامی مشترکی اتفاق نظر دارند و تصور می‌کنند که مسلمانان به طوع و رغبت به سیاست‌های رسمی که مدعی داشتن اصالت و سندیتی اسلامی‌اند احترام می‌گذارند. ممکن است تمایل ریشه‌دار به کم اهمیت جلوه دادن میزان اشتیاق مردم خاورمیانه به حقوق و آزادی‌ها اکنون پس از عظمت خیزش‌های بهار عربی سال ۲۰۱۱ که نشان می‌داد مردم در این منطقه چه اندازه از محبوس بودن در چنگ دیکتاتورهای خودکامه حاکم بیزارند، کمتر شده باشد.

در پژوهش حاضر، من منتقد ادعاهای دولتی و ایدئولوژیکی هستم که به این قائل‌اند که اتوریته اسلامی مستلزم انکار حقوق بشر است هر چند می‌فهمم که بعضی از مسلمانان به طور فردی ممکن است آزادانه تفسیرهایی از منابع اسلامی را بپذیرند که احکام اسلام را در تعارض با قانون حقوق بشر بین‌المللی قرار می‌دهند. حق مسلمانان برای این‌که شخصا چنین عقایدی داشته باشند باید محترم شمرده شود. اما وقتی این ادعا که احکام اسلام باید فوق قوانین حقوق بشر بین‌المللی باشند با هدف محروم کردن دیگران از حقوق بشری ارائه می‌شود که آن‌ها آرزومند برخورداری از آن هستند و تحت قوانین بین‌المللی حق برخورداری از آن‌ها را دارند، وضع فرق می‌کند. این‌جا از عقاید دینی شخصی سخن نمی‌گوییم بلکه از طرح‌هایی در قلمرو حقوق و سیاست سخن می‌گوییم.

در بحث از طرح‌های حقوق بشر اسلامی، کوشش کرده‌ام همه منابع و مدعیات را بی‌طرفانه ارزیابی کنم؛ اما به این معنا نیست که خود را ملزم به امتناع از داوری کردن یا سرکوب عقیده و نظر خود بدانم. نظرهای خود من – با تکیه بر ادله پشتیبان – در جاهای مختلف این کتاب بیان شده‌اند. در زمینه مسائل حقوق بشر، فکر نمی‌کنم ممکن باشد یا حتی بتوان توصیه کرد که از هر نوع داوری درباره موضع‌گیری‌هایی که در خور هستند خودداری کرد. در توضیح می‌گویم که می‌توان درباره مسائل برده‌داری و شکنجه به شکلی جدی و منصفانه سخن گفت بدون این‌که موضعی خنثی درباره این‌که برده‌داری و شکنجه نهادهایی ملایم یا درخور شماتت هستند، داشته باشیم یا بدون این‌که هر گونه

داوری اخلاقی و اعتقاد فلسفی خود را درباره آن‌ها بپوشانیم.

من به خصلت هنجاری و ارزشی اصول حقوق بشر و جهان‌شمولی‌شان معتقدم که در قانون بین‌المللی آمده است. من با باور داشتن به این‌که قانون حقوق بشر بین‌المللی به نحو جهان‌شمولی صادق است، به طور طبیعی این باور را نیز دارم که مسلمانان نیز حق برخورداری از تمامی ابزارهای حفظ حقوق بشر که در قوانین بین‌المللی آمده‌اند را دارند. این باعث می‌شود که من منتقد هر سیاست عملی یا پیشنهادی باشم که در آن حقوق بشر بین‌المللی نقض می‌شوند از جمله در اعمال و سیاست‌های دولت آمریکا که بر منطقه‌ی خاورمیانه اثر می‌گذارند و در تعارض با این قانون هستند.

من از پدید آمدن حمایت از حقوق بشر اصولی در کشورهای خاورمیانه و گرایش رو به رشد به تفسیر منابع اسلامی به شیوه‌ای که احکام اسلام را با قانون حقوق بشر بین‌المللی سازگار کنند استقبال می‌کنم. تاکید بر جنبه‌های پیشرو و انسان‌گرایانه اندیشه معاصر اسلامی به ویژه در دوره‌ای که شاهد سر برآوردن اسلام‌هراسی دشنام‌گو و متعصب هستیم مناسب به نظر می‌رسد. حامیان متعصب این گرایش، اسلام را به مثابه یک میراث دینی چندوجهی با پیچیدگی گسترده از استفاده‌های سیاسی از اسلام توسط رژیم‌های فاسد و درشت‌خو و گروه‌هایی که سر سپرده ایدئولوژی‌های نفرت‌پراکن و برنامه‌های تروریستی هستند تمیز نمی‌دهند و اسلام را با تصویر آن به صورتی که تنها واجد گرایش‌های سرکوب‌گرانه و خشن است، تحریف می‌کنند. در عین حال، می‌فهمم که من یک ناظر بیرونی هستم که درباره تحولاتی در یک سنت دیگر نظر می‌دهم که در آن دیدگاه‌های من ممکن است هیچ ارزش هنجاری یا تجویزی نداشته باشد. در نتیجه، من بر هیچ قرائت خاصی از عقاید اسلامی صحه نمی‌گذارم و از خیال هم نمی‌گذرد که اشاره کنم کدام تفسیرها را مسلمانان باید معتبر بشمارند.

از آن‌جا که عقاید مدافعان مسلمان حقوق بشر تحت حملات دائم نیروهای قدرت‌مند و توانگری است که عزم مشروعیت‌زدایی از برنامه‌های آنان را دارند، مواضع در اقلیت و زیر هجوم قرار گرفته آنان نمی‌تواند از واقع شدن در معرض دقت‌ورزی‌های انتقادی و حملات به شدت خشن در امان بماند. در پاسخ به این نوع عدم توازن، فکر می‌کنم مناسب باشد که انتقادهایم را بر پروژه‌هایی متمرکز کنم که با حقوق بشر ضدیت دارند.

در زمانه‌ای که مضامین و اصطلاحات اسلامی غالبا گفتمان‌هایی سیاسی را در جوامع مسلمان شکل می‌دهند، هم برای داخلی‌ها و هم برای بیرونیان به یک اندازه دشوار است که میان آن‌چه به درستی در زمره مسائل سیاسی قرار دارد و آن‌چه که باید مسائل دینی تلقی شود تمایز قایل شوند. اما فارغ از این‌که به چه وسعتی از اسلام استفاده می‌شود،

تحلیل نشان می‌دهد که حرکت‌های دموکراسی‌خواهی و برابری‌خواهی که در خاورمیانه جریان دارند مشابه حرکت‌های جمعیت‌های ناآرام جاهای دیگر است. وقتی دولت‌های ضد دموکراتیک قائل به توجیهی اسلامی برای الگوهای آشنای نقض حقوق بشر می‌شوند، این توجیهات آن‌ها را از بررسی‌های انتقادی مصون نمی‌کند.

در واکنش به اهریمن‌سازی نامنصفانه و اغلب بی‌تناسب از اسلام در غرب، بعضی مایل‌اند که هر گونه دیدگاه انتقادی را به قدرت گرفتن اسلام سیاسی نسبت دهند و نقض حقوق همراه با آن را به تعصب‌های زشت غربی نسبت دهند. واقعیت این است که تفاوت بزرگی وجود دارد میان مطالعاتی که در پی روشن کردن جایگاه اسلام در جنجال‌های معاصر حقوق بشر در خاورمیانه است و تلاش‌های معاصر اسلام‌هراسان در غرب برای تصویر اسلام به مثابه یک دین ذاتا توحش‌آمیز که مخالف با حقوق و آزادی‌هاست، که موضعی ناآگاهانه و تعصب‌آمیز است. کاربرد هم‌ساز و بی‌طرفانه معیارهای حقوق بشر نشان خواهد داد که نقض حقوق بشر می‌تواند در کشورهای خاورمیانه که در آن‌ها احکام اسلام عمدتا به تعلیق درآمده‌اند و حرکت‌های دینی به شدت سرکوب می‌شوند به همان اندازه جاهایی شدید باشد که در آن‌ها احکام اسلام، دست‌کم به طور رسمی، هنجار قانونی تلقی می‌شود. به این ترتیب، مثلا کارنامه حقوق بشر لیبی و سوریه دقیقا به همان اندازه هولناک‌اند که کارنامه کشورهایی مثل ایران و عربستان سعودی. اما از آن‌جا که در اینجا مقصود مقایسه طرح‌های حقوق بشر اسلامی با قانون حقوق بشر بین‌المللی است، نقض حقوقی که تحت لوای اجرای احکام اسلام رخ نمی‌دهند، چندان مورد توجه نخواهند بود.

تمرکز این کتاب بر جنبه‌های حقوقی مشکلات حقوق بشر خواهد بود و پرسش‌هایی را در چارچوب قانون تطبیقی و تاریخ حقوقی تطبیقی بررسی می‌کند. اما قصد این نیست که تلویحا گفته شود که اسلام یک سنت منحصرا حقوقی است یا این‌که تاریخ حقوقی تطبیقی تنها راه درست پرداختن به این موضوع است. در مطالعه جامع‌تری از رابطه میان اسلام و حقوق بشر، ممکن است غایت آرمان ما شامل تحلیل‌هایی باشد درباره این‌که چطور اصول الهیاتی اسلامی، فلسفه و اخلاق با برخورد با حقوق بشر مرتبط هستند. این کار ما را به حوزه‌هایی ورای تحلیل‌های تطبیقی حقوقی از حقوق مدنی و سیاسی در قانون حقوق بشر بین‌المللی و طرح‌های حقوق بشر اسلامی می‌کشاند که دغدغه واحد این کتاب است.

به منظور ارائه توضیح و برای پیشینه بحث، به موضوعاتی سر خواهیم زد خارج از حقوق تطبیقی. تحولات سیاسی مربوط در کشورهای مختلف خاورمیانه به طور کلی

تصویر خواهند شد. به خاطر کمبود جا و برای پوشش دادن تحولات اخیر در خاورمیانه، در متن ویرایش‌های قبلی حذف‌های متعددی صورت گرفته است و بخش‌هایی از متن پیشین به طرز قابل توجهی خلاصه شده و از نو تنظیم شده است. امید این است که کتابشناسی محشای جدید تا حدودی جای تعمق نکردن بیشتر در مسائل مربوط را پر کند.

بحث‌های کوتاه درباره مؤلفه‌های اجتهاد پیچیده‌ای که علمای دانشور اسلام در دوره مدرن پدید آورده‌اند ارائه خواهند شد تا تبار مواضع مختلفی که در طرح‌های حقوق بشر اسلامی ارائه می‌شوند نشان داده شود. اشاراتی هم به جریان‌های اصلاح‌گرا در اندیشه اسلامی و منظرهای جدیدی خواهد شد که طی دهه‌های اخیر که مسلمانان جویای پاسخ‌های اسلامی به چالش‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی پیش روی جوامع‌شان شده‌اند، پدیدار گشته‌اند.[۱] با تغییری که جهانی شدن و نیروهای دیگر در شرایط مسلمانان پدید آورده‌اند و پیش‌فرض‌های کهن را واژگون کرده‌اند، گرایش‌های تازه‌ای در اندیشه اسلامی مطرح شده‌اند. می‌توان مشاهده کرد که صورت‌بندی‌های واکنشی و ارتجاعی از تعالیم اسلامی در برابر قرائت‌های فوق‌العاده پیشرو از منابع اسلامی عَلم می‌شوند.

بحث‌ها درباره اسلام و حقوق بشر با ناآرامی‌های سیاسی در جهان عرب و بالا گرفتن جناح‌بندی‌های مختلف اسلام‌گرا، نیروی پیش‌راننده‌ی تازه‌ای پیدا می‌کنند که چشم‌انداز طرح قانون‌های اساسی تازه‌ای را پدید می‌آورند که عطف به برتری احکام اسلامی و تضمین حقوق بشر هر دو مدافعان خود را در آن خواهند داشت. این‌که چگونه میان این عناصر توازن را باید برقرار کرد، مسأله‌ای فوق‌العاده مهم برای آینده خاورمیانه می‌شود و این کتاب پژوهشی را ارائه می‌کند درباره این‌که تجربه در مورد پیامدهای قرار دادن حقوق بشر در ذیل معیارهای اسلامی چه چیزهایی می‌تواند به ما بیاموزد.

آن الیزابت مایر

# مقدمه نویسنده بر ترجمه فارسی

چندین دهه پیش‌تر، به نظر می‌رسید اسلام و حقوق بشر موضوعی باشد که بیشتر دل‌مشغولی دانشگاهی و نظری است تا این‌که واجد اهمیت عملی. اما با گذشت زمان، تحولات خاورمیانه و شمال آفریقا بارها نشان داده است که این حوزه کانون تمرکز تنش‌های سیاسی است. مدافعان اسلامی‌سازی می‌خواهند آن دسته از احکام اسلامی را که در تعارض با حقوق بشر هستند به رغم خشم نیروهای لیبرالی که هدف‌شان دموکراتیزاسیون و آزادی‌های گسترده است، در قوانین ملی‌شان داخل کنند. با اقبال فراوان یافتن جنبش‌های اسلام‌گرا و کنش‌گری‌های حقوق بشری و تمسک آن‌ها به اهدافی متعارض، کشمکش‌ها نیز بالا گرفته‌اند.

با شیوع گسترده ناآرامی‌های مردمی در سراسر بسیاری از کشورهای عربی در دوره پر تلاطمی که از سال ۲۰۱۱ آغاز شد، یکی از پرسش‌های محوری که برای جوامع درگیر با این مسائل پیش آمده این است که نقش اسلام و حقوق بشر در هر یک از قانون‌های اساسی تازه‌ای که پیشنهاد می‌شود چه باید باشد. البته شرکت‌کنندگان در بحث‌های مربوط به اسلام و حقوق بشر اغلب نگاهشان به ایران بوده که در آن از سال ۱۳۵۷ حقوق بشر به نام حفظ اسلام به شدت نقض شده است. کارنامه اسلامی‌سازی ایران و نقض‌های بعدی حقوق بشر عاملی بود که باعث شد لیبرال‌های عرب از رشد گروه‌های اسلام‌گرا

بهراسند و با برنامه‌های اسلامی‌سازی برای نظام‌های حقوقی‌شان مخالفت کنند.[۱] در نزاع‌ها بر سر قانون‌های اساسی، مدافعان عرب اسلامی‌سازی خصومت‌شان را نسبت به اصول حقوق بشری نشان دادند که می‌توانست مانع اجرای احکام اسلامی‌ای شود که حقوق زنان، اقلیت‌های دینی و آزادی بیان و دین را محدود می‌کنند. حتی در تونس نیز که نفوذ سیاسی لیبرال‌های تحصیل‌کرده به نسبت زیاد است، پس از سرنگونی «بن علی»، دیکتاتور سکولار، کشمکش‌های شدیدی بر سر تمهیدات پیشنهادی حقوق بشر در قانون اساسی بروز کرد. کوشش‌ها برای پر کردن شکاف میان جناح‌های لیبرال و اسلام‌گرا در سال ۲۰۱۴ منجر به قانون اساسی‌اش شد که تمهیدات‌اش در الفاظ صورت‌بندی‌هایی دارد که بازتاب مصالحه‌ها و سازش‌های ناگواری میان جناح‌هایی است که خواستار تضمین‌های قوی حقوق بشری هستند و کسانی که می‌خواهند اولویت احکام اسلام را در قانون اساسی وارد کنند. مثلا ماده ۶ هم از تضمین دولتی آزادی وجدان و عقیده سخن می‌گوید و هم مقرر می‌دارد که دولت باید به عنوان متولی دین، حافظ امور مقدس و بازدارنده از تعرض و توهین به مقدسات عمل کند. این ماده می‌گوید:« دولت، متولی دین است. دولت آزادی وجدان و عقیده، آزادی عمل به عبادات دینی و بی‌طرفی مساجد و مکان‌های عبادی را نسبت به استفاده ابزاری جناحی تضمین می‌کند. دولت خود را متعهد به نشر ارزش‌های اعتدال و مدارا برای حفاظت از مقدسات و منع هرگونه تعرض و توهین به آن‌ها می‌داند. دولت هم‌چنین خود را متعهد به منع از و مبارزه با توسل به تکفیر و تشویق به خشونت و نفرت می‌داند.»[۲]

با مشخص کردن تعارض‌های بالقوه میان تعابیری که خواستار حفاظت از آزادی‌های دیگر و موارد دیگری که خواهان حفظ مقدسات اسلامی می‌شوند، می‌توان دریافت کرد که این ماده را لیبرال‌ها و اسلام‌گرایان می‌توانند به شکل‌های مختلفی قرائت کنند. لیبرال‌ها بر حفظ آزادی‌های دینی تأکید خواهند کرد و اسلام‌گرایان مستمسکی برای سانسور و مجازات بیانی پیدا می‌کنند که باعث جریحه‌دار شدن عواطف و احساسات دینی شود.

---

۱. مثلا بنگرید به:
Khaled al-Berry, "Why Egypt is in a spiral of despair: A battle for the judiciary between the old guard and the Muslim Brotherhood is adding ever more layers of pessimism to my country's future,"theguardian.com, April 2, 2014, http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/apr/02/egypt-spiral-despair-battle-judiciary-muslim-brotherhood/

۲. بنگرید به:
Amna Guellali."The Problem with Tunisia's New Constitution",World Policy Journal, February 3, 2014, http://www.hrw.org/news/2014/02/03/problem-tunisia-s-new-constitution

از سال ۲۰۱۴، ایران هم‌چنان یکی از جالب‌ترین کشورها برای مطالعه‌ی رابطه میان اسلام و حقوق بشر در نظام‌های دولتی مدرن است چون تصویری ارائه می‌دهد از دهه‌ها سلطه مستمر روحانیونی که متعهد به اسلامی‌سازی به بهای حقوق بشر هستند. نمونه‌ی ایران هم‌چنین به یاد ما می‌آورد که دولت‌هایی که اسلامی‌سازی را به بهای حقوق بشر دنبال می‌کنند از افشا شدن میزان نقض حقوق بشرشان در برابر نگاه انتقادی جهان عصبی هستند.

ایران وقتی که در مجامع حقوق بشری بین‌المللی و گزارش‌های حقوق بشری آماج انتقاد واقع می‌شود، نشانه‌های شرمندگی را از خود بروز می‌دهد. دولت ایران وقتی که کارنامه تاریک حقوق بشری‌اش زیر ذره‌بین قرار می‌گیرد، مردد است که سیاست‌های‌اش را چگونه ارائه کند. ایران گاهی دفاع‌های بی‌محابایی از احکام اسلامی که در تعارض با حقوق بشر هستند ارائه می‌کند و انتقادها را به اهداف سیاسی بدخواهانه غربی نسبت می‌دهد. در بسیاری از موارد، ایران هنگام مشخص کردن این‌که در خصوص حقوق بشر چه موضعی دارد، سردرگمی و دوگانگی نشان می‌دهد. در بیشتر اوقات، حاکمان تئوکراتیک ایران ترجیح می‌دهند که بکوشند خصومت بنیادین خود را با حقوق بشر مخفی کنند و بگویند که آن‌ها قائل به نسخه بهتری از حقوق بشر نسبت به نسخه سازمان ملل هستند.

در جهانی که ابزارهای سازمان ملل بیانیه‌های مرجعی درباره حقوق بشر دارند که به منزله برخورداری همه انسان‌ها در هر جای دیگری تلقی می‌شوند، ایران گله می‌کند که نظام سازمان ملل متضمن ارزش‌هایی «غربی» است و حق دارد که از یک نظام مجزای به زعم خودش اسلامی از حقوق بشر تبعیت کند.[۱] در روایتی اخیر، بیانیه‌های رسمی همچنین متمسک به ملی‌گرایی فرهنگی ایران به مثابه بهانه‌ای برای عدم همراهی با قانون حقوق بشر بین‌المللی شده‌اند. مثلا «محمد جواد لاریجانی»، دبیر شورای حقوق بشر ایران، در ژانویه ۲۰۱۴ مدعی شد که ایران حقوق بشری را که دولت‌های غربی تأیید می‌کنند و در تضاد با سبک زندگی در ایران است، رد می‌کند. او مدعی شد که جمهوری اسلامی برای حقوق بشر اهمیت قائل است و به حقوق بشر دلبسته است – اما این دلبستگی ریشه

---

۱. بنگرید به:
Joshua Levitt, "Official: Iran Doesn't Accept Western Human Rights Criteria," The Allgemeiner, January 14, 2014, http://www.algemeiner.com/2014/01/14/official-iran-doesnt-accept-western-human-rights-criteria/

در احکام اسلامی و اصول فرهنگی ایرانی دارد.[1]

به رغم مسلمانان مترقی که اسلام را مشتمل بر ارزش‌هایی می‌دانند که مدافع اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر است، سیاست‌های تئوکراسی ایران منجر به اسلامی می‌شود که با نقض حقوق بشر هم‌عنان است. اما باید به یاد داشت که روحانیون یکسره با حقوق بشر خصومت نداشته‌اند؛ روحانیون برجسته‌ای مانند رییس جمهور سابق ایران، محمد خاتمی، همدلی خود را با آرمان‌های همگنان‌اش برای برخورداری از حقوق بشر نشان داده است. انتخاب رییس جمهور حسن روحانی در سال ۱۳۹۲ روحانی دیگر را بر مسند ریاست جمهوری نشاند که همدل با جناحی بود که با اهداف لیبرال‌تر همدلی داشتند و به نظر می‌رسید که آماده ترمیم و بهبود نقض‌های حقوق بشر هستند. رییس جمهور حسن روحانی در آستانه سفرش برای شرکت در مجمع عمومی سازمان ملل، که جویای به جا نهادن تأثیری مثبت بود، باعث آزادی شماری از زندانیان سیاسی شد از جمله مدافع برجسته حقوق بشر، «نسرین ستوده» که یکی از بسیاری از مدافعان حقوق بشر ایرانی است که با آن‌ها رفتاری هم‌چون جنایتکاران می‌شود. پیداست که روحانی امید داشت که با این راهکارها این پیام را منتقل کند که رژیم او از گذشته فاصله گرفته است و به نسبت سلف او، رییس جمهور محمود احمدی‌نژاد، کمتر سرکوب‌گر خواهد بود. اما تا امروز، روحانیون لیبرال‌تر ایرانی هرگز نتوانسته‌اند اهرم‌های لازم قدرت را برای تغییر جهت گرایش‌های استبدادی در جمهوری اسلامی به دست بگیرند. تاکنون، آیت‌الله خامنه‌ای، بالاترین مرجع قدرت کشور، هرگز به لیبرال‌ها اجازه نداده است که اصلاحات مهمی را انجام دهند که تضمین‌کننده پیشرفت در قلمرو حقوق بشر باشد.

نمونه‌ای از این‌که چطور هنوز در سال ۱۳۹۳ بخش‌هایی از قانون ایران هم‌چنان ریشه در عقایدی مرتبط با احکام قدیمی اسلامی دارد این است که به رغم اعتراض‌های شدید زنان، به تبعیت از فقه کهن اسلامی، دیه یک زن هم‌چنان نصف دیه یک مردم است. اصرار ایران بر اجرای مجازات اعدام برای افراد نابالغ نیز مرتبط است با نظر روحانیونی که غرقه در متون سده‌های میانه‌ای هستند که دیدگاه این متون به طبقه‌بندی اسلامی بلوغ شرعی مرتبط است که به زعم آن‌ها برای دختران در سن ۹ سالگی و برای پسران در ۱۵ سالگی فرا می‌رسد. در این شرایط، عجیب نیست که ایران در جهان پیشگام اعدام

---

۱. بنگرید به:
“Official Slams West's Biased Interpretation of Human Rights,”Tasnim, January 14, 2014, http://www.tasnimnews.com/English/Home/Single/249520

مجرمان نابالغ (زیر ۱۸ سال) در جهان باشد.[1] ایران که ظاهرا به خاطر انتقادهای به شدت منفی اعمال مجازات اعدام برای افراد نابالغ معذب است، در سال ۲۰۱۲ تغییراتی جراحانه در قانون جزا اعمال کرد که به نظر می‌رسید قصدش کاهش دادن دامنه مجازات اعدام برای افراد نابالغ باشد. اما در واقع، تمهیدات جدید هم‌چنان جا را برای اعدام افراد نابالغی که متهم به ارتکاب جرایمی در تخلف از احکام اسلام می‌شوند باز می‌گذارد.[2]

رفتار ظالمانه ایران با هم‌جنس‌گرایان نیز مشهور است و این رفتار به دیدگاه‌های روحانیون مسلمان بر می‌گردد. به عقیده تئوکرات‌های ایرانی، رفتار جنسی متضمن توافق طرفین در میان افراد بالغ هم‌جنس هم تخلف از احکام اخلاقی اسلام است و هم جرمی جدی است و هم‌جنس‌گرایان را در برابر تعقیب و مجازات جزایی شدید، از جمله به دار آویخته شدن قرار می‌دهد. مقامات ایرانی در پی این بوده‌اند که هم‌جنس‌گرایی را در زمره جرایمی علیه اسلام قرار دهند مانند شیطان‌گرایی و شیطان‌پرستی. خطرات پیش روی هم‌جنس‌گرایان در واقع هولناک‌تر هم شده است؛ متمم قانون جزایی سال ۲۰۱۲ ایران می‌گوید که شریک فاعل رابطه هم‌جنس‌گرایانه‌ی متضمن توافق اگر مجرد باشد باید صد ضربه شلاق بخورد ولی شریک مفعول این رابطه فارغ از وضعیت تأهل باید اعدام شود.[3]

در ایران استمرار حکم اعدام برای ارتداد از اسلام یا بیان عقیده‌ای که کفرآمیز تلقی می‌شود ذیل عنوان مجرمانه‌ی مبهم دینی «محاربه با خدا» نشانه دیگری است از این‌که چطور عناصر فقه سده‌های میانی اسلامی هم‌چنان حفظ شده‌اند. علاوه بر این، فتوای قتل مشهوری که آیت‌الله خمینی برای مجازات «سلمان رشدی»، نویسنده بریتانیایی، به خاطر نشر رمانی با عنوان «آیات شیطانی» صادر کرد، که گفته می‌شود «علیه اسلام» بوده است،

---

۱. بنگرید به:
Human Rights Watch, “Iran Leads the World in Executing Children: New Executions Highlight Arbitrary Nature of Iranian Justice,” June 20, 2007, http://www.hrw.org/news/2007/06/19/iran-leads-world-executing-children

۲. بنگرید به:
Kamali Dehghan, “Iran 'misleading international community' with death penalty claims: Experts question claims that a new Iranian penal code bans the death penalty for juveniles and stoning for adulterers,” theguardian.com, February, 13, 2012, http://www.theguardian.com/world/2012/feb/13/iran-misleading-death-penalty-claims

۳. بنگرید به:
Saeed Kamali Dehghan, “Iran arrests 'network of homosexuals and satanists' at birthday party. Revolutionary guards raid hall in city of Kermanshah where group was dancing, taking away at least 17 people,” theguardian.com, October 10, 2013, http://www.theguardian.com/world/2013/oct/10/iran-arrests-network-homosexual-satanists/

هم‌چنان توسط روحانیون ایرانی و بنیاد ۱۵ خرداد معتبر است. در فوریه سال ۲۰۱۴، «احمد خاتمی»، از روحانیون برجسته حاکم، در نماز جمعه تهران اعلام کرد که فتوای قتل رشدی هم‌چنان نافذ است.[۱]

در عین حال، ایدئولوژی رسمی اسلامی ایران به این معناست که اقلیت‌های دینی هم‌چنان گرفتار تبعیض و تعقیب هستند. اما این را نیز باید در نظر داشت که کارنامه ثبت‌شده‌ای وجود دارد که رژیم ظاهرا نگران آن است و بیم دارد که بیان این‌که احکام اسلامی به شکلی هستند که مردم را صرفا به مستمسک دینی مجازات می‌کند، باعث شود سیاست‌های ایران واکنشی به نظر برسند. تئوکرات‌ها که تمایل ندارند به تبعیض و تعقیب پایان دهند و هم‌چنین تمایل ندارند که اذعان کنند سیاست‌های آن‌ها چقدر واکنشی است، تصمیم گرفته‌اند متوسل به دروغ‌گویی شوند. مثلا هر چند رژیم گستاخانه به تعقیب بهاییان می‌پردازد، تئوکرات‌های ایران از قبول این‌که بهاییان در ظل حکومت‌شان چه وضع ناگواری دارند، امتناع می‌کنند. به جای آن، رژیم درباره کارنامه واقعی‌اش دروغ می‌گوید و تظاهر می‌کند که بهاییان عمدتا خوش‌رفتاری می‌بینند و تنها به خاطر جرایم متعارف سکولاری مثل ارتکاب جاسوسی مجازات می‌شوند.[۲]

«آیت‌الله صادق لاریجانی»، رییس قوه قضاییه ایران با وارد کردن اتهامات درشتی به اتحادیه اروپا و دفاع از ایران، عصبی بودن ایران را در خصوص آشکار شدن نقض‌های حقوق بشری‌اش و خشم‌اش را از این‌که در آوریل ۲۰۱۴ پارلمان اتحادیه اروپا موارد مستمر نقض حقوق بشر ایران را محکوم کرد، نشان داده است. او به شدت اتهامات اتحادیه اروپا را مبنی بر این‌که جمهوری اسلامی افراد نابالغ را اعدام می‌کند رد کرد و اصرار داشت که گزارش‌های مبنی بر اعدام افراد زیر ۱۸ سال دروغ هستند. او هم‌چنین این اتهام را رد می‌کند که بهاییان به خاطر عقاید دینی‌شان زندانی شده‌اند و به همان دیدگاه معمول متمسک می‌شود که بهاییان زندانی‌شده جرایمی از قبیل جاسوسی دارند. لاریجانی با پاسخ گفتن به شیوه‌ای که به زحمت برای انتقال رویکرد مداراآمیز دینی محاسبه شده بود، ادعا کرد که «دین بهایی ساخته غرب است برای دخالت در کشورهای

1. Mia De Graaf, "Iranian mullah revives death fatwa against Salman Rushdie over Satanic Verses 25 years after it was issued," Daily Mail, February 16, 2014, http://www.dailymail.co.uk/news/article-2560683/Iranian-mullah-revives-death-fatwa-against-Salman-Rushdie-Satanic-Verses-25-years-issued.html#ixzz2zHkSXZgM

۲. بنگرید به:
"Senior MP: Iran Holds Documents Proving Baha'is Spying for Mossad, CIA," Farsnews, February 18, 2014, http://english.farsnews.com/newstext.aspx?nn=13921129001276

مسلمان به رغم این‌که هیچ فرد بهایی در ایران فقط به خاطر بهایی بودن تحت تعقیب نیست.» از سوی دیگر، در خصوص مجازات هم‌جنس‌گرایان در ایران، لاریجانی به هیچ رو توجیه‌گری نمی‌کند؛ او مدعی است که اروپاییان «می‌خواهند بی‌بند و باری جنسی را عادی و هم‌جنس‌گرایی را بر ما تحمیل کنند ولی این رفتارها با فطرت انسانی و سبک زندگی اسلامی سازگار نیست.»[1]

ایران سخت از این‌که بعضی از موارد نقض حقوق بشر زیر ذره‌بین برود و ذهنیت قرون وسطایی روحانیون حاکم را آشکار کند، احساس شرمساری می‌کند ولی وقتی پای تبلیغات درباره شریرانه قلمداد کردن هم‌جنس‌گرایی می‌رسد واکنش متفاوتی دارد. ایران مشتاقانه مخالفت خود را با اجماعی که در سازمان ملل پدید آمده است به رخ می‌کشد که بنا به آن جرم قلمداد کردن رابطه هم‌جنس‌گرایانه میان افراد بالغ رضایت‌مند ناقض حقوق بشر است. ایران که در کنار خود بسیاری از کشورهای مسلمان را دارد و از حمایت کشورهای غیر مسلمانی مثل روسیه، یکی از قوی‌ترین حامیان‌اش برخوردار است تلاش می‌کند که حقوق بشر بین‌المللی را به شکلی تصویر کند که گویا لکه رویکردهای درخور سرزنش غربی را بر دامن دارد و به قوت از جرم قلمداد کردن هم‌جنس‌گرایی دفاع می‌کند. ایران مدعی است که این کار نشانه‌ای است از دفاع مبارزانه‌اش از اخلاق و خانواده در برابر نیروهایی که آن‌ها را هم‌عنان رواج بی‌اخلاقی و فروپاشی خانواده‌ها می‌داند. ایران به همراه متحدان‌اش در دفاع از آن‌چه در حال حاضر «ارزش‌های سنتی» در بحث‌های سازمان ملل درباره حقوق بشر خوانده می‌شود، تنبیه کردن این رفتار هم‌جنس‌گرایانه اخیرا آزادشده در غرب را وسیله‌ای می‌داند برای قرار دادن غرب در موضع دفاع و کند کردن تیغ انتقادهای غربی علیه عملکرد ملالت‌بار حقوق بشری خودش. علاوه بر این، ایران با هم‌عنان قلمداد کردن پذیرش قانون حقوق بشر بین‌المللی با پذیرش هم‌جنس‌گرایی، امیدوار است که تصویری منفی از کل نظام حقوق بشری سازمان ملل ارائه دهد و از باورهای رایج عامه بهره‌برداری کند و هم‌جنس‌گرایی را امری نامتعارف و گناه‌آلود قلمداد کند.

بسیاری از نقض‌های جدی حقوق بشر در ایران محصول وفاداری به اسلام یا فرهنگ ایرانی نیست. بلکه، این رفتارها مرتبط با همان گرایش‌های استبدادی، نفرت از حاکمیت قانون، بی‌اعتنایی به اصول پایه عدالت جزایی مدرن، نابردباری در برابر کثرت‌گرایی

1. “Chief judge condemns EU 'interference' in human rights as arrogance: Ayatollah Sadeq Larijani denies Iran executes juveniles or persecutes Bahá'ís and accuses west of spreading promiscuity,” the.guardian.com, April 9, 2014, http://www.theguardian.com/world/iran-blog/2014/apr/09/chief-judge-condemns-european-interference/print

و خصومت بنیادین با آزادی‌هاست که در میان رهبران کشورهای غیر دموکراتیک غیر مسلمانی مثل چین و روسیه نیز می‌بینیم که کشورهایی هستند که فرهنگ‌های‌شان ریشه‌های متفاوتی دارند و از لحاظ تاریخی با اسلام رابطه دوستانه‌ای نداشته‌اند. مهم این است که این دو کشور ذکر شده اغلب بر سر مسائل حقوق بشر در سازمان ملل با ایران هم رأی هستند چون دلایل مشابهی دارند برای این که خواستار در هم شکستن مطالبات برای تقویت دموکراسی و پاسخگویی باشند. به این ترتیب، مثلا وقتی که شورای حقوق بشر سازمان ملل در مارس ۲۰۱۴ رأی به تمدید دوره‌ی نظارت برای بررسی عملکرد حقوق بشری ایران داد، چین و روسیه از مخالفت ایران حمایت کردند و علیه این تمدید رأی دادند که در همراهی با بسیاری از دلایل ایران بود برای مخالفت با نظارت سازمان ملل بر عملکرد حقوق بشری خودشان و حاکی از تمایلی بود برای حمله به نقدهای سازمان ملل از عملکرد حقوق بشری‌شان که به زعم آن‌ها بازتاب آلت دست شدن سازمان ملل توسط آمریکاست.[۱]

ایران با چین و روسیه از حیث شیوع فساد هولناک نزدیکی دارد به این معنا که رهبران‌اش منافع مالی خویشتن‌پرستانه‌ای برای سرکوب هر گونه دموکراتیزاسیونی دارند که بتواند سیستم را باز کند و توانایی آن‌ها را برای استمرار انباشت ثروت‌های بادآورده تهدید کند. در «فهرست تصورات از فساد» سال ۲۰۱۳ «شفافیت بین‌المللی»، ایران در رتبه ۱۴۴ قرار داشت که بسیار پایین‌تر از چین بود - که هم‌اکنون در رتبه ۸۰ است - و ایران را در ردیف بعضی از فاسدترین کشورهای جهان مانند کامرون، قزاقستان، نیجریه، روسیه و اوکراین قرار می‌دهد.[۲] فارغ از این که این‌ها گرایش اسلامی داشته باشند یا نه، حاکمان این بهشت‌های تحصیل مال نامشروع دلایلی فوری دارند برای سرکوب اعتراض و تحمیل سانسور. در نتیجه جای هیچ تعجبی نیست اگر رسانه‌ها و دسترسی به اینترنت دستخوش سانسورهای سخت‌گیرانه در ایران، درست مانند چین و روسیه باشند.

یکی از تجلیات این که چطور محاسبات سیاسی نوعی رژیم‌های استبدادی پیش‌راننده سرکوب در ایران هستند، در نحوه رفتارش با معترضان برجسته لیبرال دیده می‌شود که در مورد ایران به خصوص به رفتار با رهبران معترض جنبش سبز مانند مهدی کروبی (که

1. Somini Sengupta,"U.N. Extends Term of Human Rights Monitor, Angering Iran," New York Times, March 28, 2014, http://www.nytimes.com/2014/03/29/world/middleeast/United-Nations-Iran.html?_r=0

۲. بنگرید به:
Transparency International, "Corruption Perceptions Index 2013," http://cpi.transparency.org/cpi2013/results/

خود روحانی است) و میرحسین موسوی و همسرش زهرا رهنورد، بر می‌گردد. نکته مهم این است که هر سه نفر از اساس از حامیان برجسته انقلاب اسلامی بودند؛ و فقط وقتی که با بیدادگری جمهوری اسلامی ایران مواجه شدند به خود آمدند، و خود را با نیروهایی همسو کردند که خواستار دموکراتیزاسیون بودند. موسوی که حمایت بسیاری از ایرانیان را دارد ادعا کرد که برنده انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ شده است اما نتایج دست‌کاری شده‌اند تا احمدی‌نژاد در قدرت باقی بماند و پس از بروز جنبش سبز، این امر منجر به اعتراض‌های وسیع مردمی شد که به شکل خشنی مورد سرکوب قرار گرفت. این چهره‌های برجسته پس از این‌که از ایرانیان خواستند که در تظاهرات‌های عمومی در بهمن ۸۹ شرکت کنند تا حمایت‌شان را از نیروهای خواهان دموکراتیزاسیون در جریان بهار عربی نشان دهند، گرفتار حصر خانگی شدند. پیداست که روحانیون حاکم ایران هراس داشتند که هر جنبشی که باعث بسیج ایرانیانی شود که با عرب‌ها برای قیام در برابر استبدادهای عربی همدل باشند، می‌تواند سلطه آن‌ها بر قدرت را ناپایدار کند و باعث شد که با خشونتی مرگبار به سرکوب این اعتراض‌ها بپردازند. این نوع سرکوب در کشورهای غیر مسلمانی که زیر سلطه رژیم‌های سکولاری هستند که خواهان خفه کردن همه چالش‌های سیاسی‌اند نیز شایع است.

هاشمی رفسنجانی، رییس جمهور سابق و عضو نهادهای روحانیت، که خود از استوانه‌های انقلاب اسلامی است، روی‌گردانی خود از این وضع را در مارس ۲۰۱۴ نشان داد و علنا جانب مخالفان سیاسی را در سال ۸۸ گرفت و انتخابات ریاست جمهوری آن سال را دست‌کاری شده دانست. علاوه بر این، او نشان داد که منصب پیشنهادی ریاست قوه قضاییه را نخواهد پذیرفت ولی در صورت قبول هم بیشتر زندانیان را آزاد خواهد کرد؛ او هم‌چنین روش ظالمانه حبس انفرادی زندانیان را در ایران محکوم کرد.[1]

به این ترتیب، در ارزیابی این‌که تجربه ایرانی‌ها چه تأثیری بر رابطه اسلام و حقوق بشر می‌تواند داشته باشد، باید محتاط بود. درست است که رژیم مرتب اسلام را بهانه می‌کند تا سیاست‌های حقوق بشری‌اش را توجیه کند و ادعا کند که مدافع ارزش‌های اسلامی در برابر دشمنان اسلام است، اما بسیاری از ایرانیان قبول دارند که سیاست‌های ایران بازتاب دغدغه‌های پیش‌پاافتاده‌ای است مانند مقاومت در برابر تغییر در مقابله با نارضایتی گسترده عمومی یا حفظ انحصار قدرت و امتیاز از سوی روحانیون حاکم و

1. “Iran: Rafsanjani Says 2009 Presidential Election Was Rigged,” EA WorldView, March 19, 2014, http://eaworldview.com/2014/03/iran-rafsanjani-says-2009-presidential-election-rigged/

شبکه‌های حمایتی که به عوامل و عزیزدردانه‌های‌شان سود می‌رسانند.

به نظر می‌رسید رییس جمهور حسن روحانی وقتی که رأی ریاست جمهوری را کسب کرد مایل بود مسیر تازه‌ای را ترسیم کند و خود را با مواضع مثبت حقوق بشری همسو کند. یکی از نخستین اقدامات او این بود که در نوامبر ۲۰۱۳ منشور حقوق شهروندی را صادر کند که تلاشی بود برای نشان دادن همدلی او با شکایت‌ها و نارضایتی‌های ایرانیان.[۱] رییس جمهور حسن روحانی ادعا کرد که هدف این منشور این است که «همه ایرانیان احساس کنند بخشی از یک ملت، یک هویت و زیر یک چتر هستند که بتوانند به آن مباهات و افتخار کنند.»[۲] اما روحانی نتوانست با ابراز گسستی جدی از مقررات قانون اساسی ایران خشم افراطیون روحانی را به جان بخرد؛ او ناچار بود که برادران تندروتر خود را مطمئن کند که همه‌ی حقوق هم‌چنان مقید و مشروط به موازین اسلامی باقی خواهند ماند.

برای فهم محدودیت‌های این منشور، باید به یاد داشت که این منشور تحت قانون اساسی‌ای کارکرد دارد که اصل ۴ آن مقرر می‌دارد که موازین اسلامی – که به معنای قوانین اسلام به تفسیر روحانیون حاکم ایران است – فوق قانون اساسی است. نسخه حقوق بشر ایران محدودیت‌های اسلامی را نیز در خود دارد و به طور مشخص در اصل ۲۰ قانون اساسی به آن اشاره شده است. یعنی فارغ از این‌که چقدر تمهیدات منشور روحانی ممکن است در ابتدا مترقیانه به نظر برسند، قرائت روحانیون از موازین اسلامی درباره حقوق می‌تواند آن را تضعیف کند. با نافذ بودن این محدودیت‌ها، این منشور بیشتر به مثابه نمایشی برای افکار عمومی اهمیت پیدا کرد تا این‌که راهکاری باشد برای گسترش حفاظت‌های حقوق بشر. در واقع، این منشور به صراحت در ماده ۱ـ۱ اعلام می‌کند که تأثیری بر حقوق، قوانین و تکالیف موجود یا معاهدات بین‌المللی موجود نخواهد داشت.

نقش اسلام به مثابه عامل محدود کننده حقوق در درون خود منشور تأکید نشده است. منشور واجد بسیاری از ارجاعات اسلامی در مطالب مقدماتی خود است از جمله ارجاع

---

۱. بنگرید به:
Hadi Ghaemi, "President Rouhani's New Rights Charter," The Iran Primer, USIP, February 10, 2014, http://iranprimer.usip.org/blog/2014/feb/10/president-rouhani%E2%80%99s-new-rights-charter

۲. بنگرید به:
Nazila Ghanea, "The Iranian Charter of Citizens' Rights," EJIL: Talk!, December 10, 2013, http://www.ejiltalk.org/the-iranian-charter-of-citizens-rights/

به شریعت اسلامی راستین، قرآن، حضرت علی و آیت‌الله خمینی ولی به نظر می‌رسد که این‌ها بیشتر ذکر مناسکی مقدسات اسلامی باشند که به منشور جلوه‌ای اسلامی می‌بخشند تا این‌که موازین اسلامی قابل اجرا برای حقوق بشر را تعریف کنند.

نکته مهم این است که نویسندگان منشور در عین ارجاع به اسلام و فهرست کردن محدودیت‌های اسلامی، تصمیم گرفته‌اند که شرایط مختلفی را بر حقوق تحمیل کنند که بیشتر سکولار به نظر می‌رسند - از قبیل قرار دادن حقوق در چارچوب قانون، حقوق عمومی یا قانون اساسی. مثلا ماده ۱۱ـ۳ آزادی عقیده، بیان و مطبوعات می‌گوید: «شهروندان از حق آزادی اندیشه و بیان برخوردارند. این حق شامل آزادی ابراز، ترویج و انتشار اندیشه‌ها و عقاید و غیره با رعایت قانون است.» روحانیون حاکم بر ایران مرتبا برای توجیه سانسور سخت‌گیرانه و انکار حق آزادی عقیده و بیان متوسل به اسلام می‌شوند ولی این منشور محدودیت‌های اسلامی را که بر حقوق اثر می‌گذارند در این ماده برجسته نمی‌کند و ترجیح می‌دهد صورت‌بندی بی‌طرفانه‌تری داشته باشد. این در تعارض صریح با قانون اساسی ایران است که در آن زمینه‌های اسلامی سانسور نقش برجسته‌ای در اصل ۲۴ دارند که آزادی بیان را در صورتی «که مخل مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد» مقید می‌کند. تمایل به کمرنگ کردن میزان محدودسازی اسلام برای حقوق بشر نشان می‌دهد که روحانی دوست نداشته که اسلام به مثابه مانعی بر سر راه حقوق بشر دیده شود.

همه‌ی تمهیدات این منشور شامل تبصره‌های صریح نیستند. نمونه آن ماده ۱۰۱ـ۳ است که مقرر می‌دارد که زنان «حق تحصیل در آموزش عالی تا بالاترین سطح علمی بدون هرگونه تبعیض یا سهمیه‌های جنسیتی» دارند. به نظر می‌رسد که این ماده منع بی‌ابهام تبعیضی است که بر حقوق زنان در سطح دانشگاه اثر می‌گذارد و به این معناست که مستقیما با مقرراتی که در سال ۲۰۱۲ توسط رییس جمهور احمدی‌نژاد وضع شد تضاد دارد که مانع از تحصیل زنان در هفتاد و هفت رشته شده بود.[1] این یکی از بخش‌های نادر این منشور است که به مسأله‌ای واقعی به شکلی می‌پردازد که می‌توان نشانه بهبود واقعی در حقوق بشر باشد. این ماده هم‌چنین تمهیدی است که تعارض با احکام اسلامی سده‌های میانه نیز ندارد چون فقهای سده‌های میانه رقابت زنان را با مردان در سطح دانشگاهی در نظر نداشته‌اند و به این ترتیب احکامی را برای منع زنان دانشجو برای

1. Curbs on Iran female students take effect: International rights groups protest as 36 universities across Iran begin to ban women from 77 different majors," Al-Jazeera, September 22, 2012, http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/09/201292211424417429.html

تحصیل در هیچ رشته‌ی خاصی در نظر نگرفته بودند.

در مواردی که پای حقوق زنان در میان است، به نظر می‌رسد که روحانی مایل است بر تفاوت‌اش با تندروها تأکید کند. در ۱۹ آوریل ۲۰۱۴، آیت‌الله خامنه‌ای در محکومیت دیدگاه‌های غربی درباره برابری جنسیتی سخنانی گفت و پیشنهاد داد که زنان در خانه بمانند و برای مردان و فرزندان فضایی آرام و صلح‌آمیز فراهم کنند. درست روز بعد از آن دیدگاهی خلاف آن را طرح کرد که زنان شایسته «فرصت‌های برابر، امتیازهای برابر و حقوق اجتماعی برابر هستند.» او با حضور زنان در حوزه‌های علوم، مدرسه، کار و اشتغال ابراز موافقت کرد. روحانی به ایرانیان یادآور شد که دیدگاه‌های روحانیون درباره نقش زنان در اسلام تفاوت دارد و به طور مشخص خواستار این شد که اسلام را از این اتهام تبرئه کند که مانع پیشرفت زنان است و مصرانه گفت: « آن‌هایی که از حضور زن و تعالی زن می‌ترسند و چنین ایده و اعتقادی دارند لطفا این اعتقاد غلط را پای اسلام، دین و قرآن ننویسند.»[1]

یکی از موارد خاص‌تر ماده ۱۰۷ـ۳ است که مقرر می‌دارد زنان باید از هر فرصتی برای بهره بردن از انتخاب آزاد پوشش مناسب بر حسب موازین اسلامی و ایرانی برخوردار باشند و دولت مسئول فراهم کردن شرایطی برای ترویج چنین پوشش مناسبی است. البته این ماده‌ای است که هرگز در هیچ منشور متعارف حقوق شهروندی یافت نمی‌شود چون نظام‌های حقوقی عادی مجازات‌های سخت‌گیرانه جزایی را بر زنانی که پوشش‌شان سازگار با موازین جزم‌اندیشانه دولتی نباشد وضع نمی‌کنند. رژیم‌های استبدادی‌ای که چنین می‌کنند – مانند افغانستان دوره طالبان، عربستان سعودی و کره شمالی – حکومت‌هایی متمایز هستند از حیث ایدئولوژی‌های متصلب. ماده ۱۰۷ـ۳ بازتاب کوششی پر زحمت است برای یافتن راهی برای آشتی دادن ایدئولوژی رسمی اسلامی– که زنانی را که متمسک به مقررات پوشش رسمی اسلامی زیر عنوان حجاب نیستند محکوم و مجازات می‌کند – با نیاز محسوس به رسیدگی به روگردانی گسترده‌ای که اجرای مهاجمانه‌ی مقررات پوشش در ایران باعث آن می‌شود.

روحانیون ایران که پیوند تنگاتنگی با این مفهوم دارند که پوشش متحدالشکل اسلامی وجود دارد که همه زنان باید به مثابه نماد انقیادشان در برابر اتوریته اسلامی بپوشند، حجاب زشت و دردسرآفرین چادر را به صورت الگوی آرمانی حجاب تصویب

1. Arash Karami, "Khamenei, Rouhani clash on women's role in society," Iran Pulse, April 20, 2014, http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/04/khamenei-rouhani-clash-women-issue.html#

کردند در حالی که با غرغر تن به بعضی از تغییرات مثل پوشیدن روسری و لباس بلند دادند. هر کسی که شاهد صحنه‌های خیابانی ایران بوده باشد از تصویر غریب مردان ایرانی که مدرن‌ترین پوشش‌های غربی را به تن دارند و در کنار زنانی راه می‌روند که حتی در گرم‌ترین روزها پیچیده در چادری سیاه‌اند یا روسری و لباس بلند به سر دارند، تعجب می‌کند. تفاوت میان آزادی فراهم شده برای مردان و محدودیت‌های آمرانه‌ای که بر زنان تحمیل شده است تصویری است که بسیاری از مدافعان ارزش‌های اسلامی آن را ناراحت‌کننده می‌دانند چون آشکارا نمادی از انقیاد زنان ایرانی است.

رییس جمهور روحانی ممکن است آرزو داشته باشد که مقررات اسلامی پوشش را که مایه بیزاری گسترده است ملایم‌تر کند، ولی منشور او تنها تمهیداتی ضعیف را در خود دارد. اگر زنان قرار باشد از مقررات پوشش اسلامی‌ای که از زمان انقلاب دامن‌گیر آن‌ها شده است رها شوند، باید همان آزادی انتخاب پوشش دینی یا سکولاری را داشته باشند که مردان از آن برخوردارند. وقتی انتخاب زنان محدود شود به آن‌چه از نظر «موازین اسلامی و ایران»، «مناسب» قلمداد می‌شود، زنان هیچ حفاظتی در برابر گشت ارشاد که زنان را به خاطر تخطی از مقررات پوشش ایران آزار می‌دهند و دستگیر می‌کنند ندارند و گشت ارشاد می‌تواند هر جور بخواهد این اخلاقیات را تفسیر کند.

چنان‌که ذکر آن رفت، این منشور اسلام را به مثابه عاملی محدودکننده حقوق کمرنگ می‌کند و ماده ۱۰۷ـ۳ فرض می‌گیرد که موازین ملی ایرانی‌ای نیز حاکم بر پوشش زنان است. این فاصله گرفتن از قانون اساسی یکی از بسیاری از نشانه‌هایی است که منشور می‌کوشد این برداشت را رقیق کند که اسلام به خودی خود مانع راه آزادی است. در عوض، ماده ۲۱ قانون اساسی می‌گوید که حقوق زنان منوط به رعایت موازین اسلامی تضمین شده است. به این ترتیب باید گفت که هر چند قانون اساسی اسلام را مستمسک محدود کردن حقوق زنان می‌داند - از جمله حق انتخاب پوشش - منشور با افزودن معیارها و موازین ایرانی بهانه‌های محدود کردن پوشش زنان را گسترده‌تر می‌کند. «بهانه» نامیدن این‌ها موجه است به خاطر دلبخواهی بودن محدودیت‌هایی که رژیم برای نوع پوشش زنان قائل می‌شود. برساخته‌ی پوشش «اسلامی» یا «ایرانی» یکسره مصنوعی است. نه تنها هیچ سبک پوشش واحدی وجود ندارد که بتوان آن را اسلامی نامید؛ بلکه هرگز هیچ سبک متحدالشکل پوشش برای زنان ایرانی نیز وجود نداشته است. درست مانند سایر کشورهای بزرگ، پوشش زنان ایرانی همواره تفاوت‌های گسترده‌ای داشته است بسته به شرایط و پیشینه‌های مختلف زنان.

ماده ۹ـ۳ نشان می‌دهد که نویسندگان منشور دریافته‌اند که واکنش‌های منفی

به احکام اسلامی که به شدت دامنه فرصت‌های مجاز هنری و تفریحی را محدود می‌کنند برای ایرانیان در مقطعی که دسترسی‌شان به اینترنت به آن‌ها دامنه وسیعی را از فرصت‌هایی را یادآوری کرده است که مردم کشورهای دیگر دارند، آزاردهنده است. این ماده می‌کوشد تا ایرانیان را متقاعد کند که رژیم روحانی دلزدگی شهروندان را از مقرراتی که مانع فعالیت‌هایی می‌شود که باعث ایجاد علاقه و غنی کردن زندگی مردم می‌شود درک می‌کند. این ماده می‌گوید: «دولت موظف است با انجام تدابیر لازم، زمینه برخورداری از وضعیت و امکانات کافی برای برگزاری مراسم و برنامه‌های مفرح و برپایی جشن‌های ملی و مذهبی، اجرای برنامه‌های تفریحی، مسافرتی، گردشگری، اقامت در سکونت‌گاه‌های طبیعی، سفرهای ارزان، فرصت مطالعه، پرداختن به کارهای ذوقی، ادبی، هنری و سرگرمی را برای شهروندان فراهم نماید.»

ماده ۹ـ۳ در عمل اذعان می‌کند که ایرانی‌ها تشنه فرصت‌هایی برای بیان خود و تفریحاتی هستند که مردم در کشورهای دموکراتیک‌تر مفروض می‌دانند.

روحانی به سرعت کشف کرد که حتی این کوشش‌های متواضعانه برای اجازه دادن به ایرانی‌ها برای برخورداری از آزادی‌های بیشتر تهدیدی برای منافع روحانیون قدرت‌مند به شمار می‌آیند که دلبسته تحمیل‌های متصلبانه ایدئولوژی رسمی اسلامی هستند. پیش‌تر از این آیت‌الله خامنه‌ای در نوزدهم دی ماه ۱۳۹۲ علنا پیشنهاد روحانی برای کاهش مداخله در امور فرهنگی به «میزان حداقلی» را رد کرد و تأکید کرد که مقررات و رهنمودهایی دولتی لازم است و گفت: «ما مسئولیت شرعی داریم، مسئولیت قانونی داریم در قبال فرهنگ کشور و فرهنگ عمومی کشور.»[1] در سخنرانی نوروز سال ۱۳۹۳ خامنه‌ای هشدار داد که «مسئولان فرهنگی، باید با حساسیت و هوشیاری مراقب رخنه‌های بسیار خطرناک فرهنگی باشند.» او ادعا کرد که آزادی یکی از مهم‌ترین مبانی جمهوری اسلامی است ولی گفت: «حساسیت مسئولان درباره رخنه‌ها و انحرافات فرهنگی هیچ منافاتی با آزادی ندارد، چرا که آزادی به عنوان نعمت بزرگ الهی با ولنگاری، بی‌تفاوتی و رهاسازی کاملا متفاوت است.»[2] یعنی ایرانی‌ها تنها اجازه برخورداری از «آزادی» را در محدوده قیودی دارند که نهاد روحانیت تحمیل می‌کند که شهره است به هراس و نفرت

1. Arash Karami, "Ayatollah Khamenei rejects lax cultural policy proposed by Rouhani," IranPulse, December 12, 2013, http://iranpulse.al-monitor.com/index.php/2013/12/3461/khamenei-rejects-lax-cultural-policy-proposed-by-rouhani/

2. "Leader highlights importance of economy and culture in new year," TehranTimes On Line, April 4, 2014, http://www.tehrantimes.com/component/content/article/94-headline/114827-leader-highlights-importance-of-economy-and-culture-in-new-year

از نفوذ فرهنگی غرب؛ ایرانی‌ها اگر جلوی هشدارهای روحانیت برای احترام گذاشتن به این محدودیت‌ها بایستند، متهم به «فساد» می‌شوند.

اگر در مواضع «پوتین»، رییس جمهور روسیه، دقت کنیم که کوشیده است خلاء ایدئولوژیک ناشی از سقوط کمونیسم را با ستایش کلیسای ارتدوکس روسیه پر کند، می‌توانیم ببینیم که چطور ایران همکاری پرثمری با روسیه در ائتلافی دارد که هدف‌اش تضعیف حقوق بشر مبتنی بر سیاست‌های مشترک‌شان در اولویت دادن به حفظ فرهنگ و اخلاق است. پوتین و رهبران ایران اکنون هر دو خود را درگیر نبردی با فساد غربی تصویر می‌کنند که از نظر آن‌ها نتیجه مستقیم تحمل بیش از حد آزادی است.

زیر نظر پوتین نسخه پیش‌نویس متنی با عنوان «بنیان‌های سیاست فرهنگی دولت» تهیه شد که تأیید می‌کند که «روسیه باید به عنوان یک تمدن منحصر به فرد و اصیل دیده شود.» بنا به اخبار درز کرده در آوریل ۲۰۱۴، این سند با گرفتن این موضع که «روسیه اروپا نیست» بیان می‌کند که راه روسیه باید با «نفی اصولی چون چند فرهنگی‌گرایی و مدارا» مشخص شود. این متن مقرر می‌دارد که «آزادی خلاقانه» و «اصالت ملی» نمی‌توانند توجیهی برای رفتاری باشند که بنا به «نظام ارزشی سنتی روسیه» قابل قبول نیست.[1] این ماجرا پس از سخنرانی سپتامبر سال ۲۰۱۳ پوتین بود در برابر متخصصان و روزنامه‌نگاران خارجی که غرب را محکوم می‌کرد به خاطر «انکار اصول اخلاقی و همه هویت‌های سنتی - ملی، فرهنگی، دینی و حتی جنسی - [و] اجرای سیاست‌هایی که خانواده‌های بزرگ را با شریک شدن افرادی از جنس موافق یکی می‌گیرد و اعتقاد به خدا را با اعتقاد به شیطان برابر می‌داند.» او با زبانی که می‌تواند از گفتار روحانیون تندروی ایرانی وام گرفته شده باشد، غربی‌هایی را که «مهاجمانه می‌کوشند این الگو را به سراسر جهان صادر کنند» محکوم کرد و این اعتقاد خود را تکرار کرد که «این امر راه مستقیم تباهی و بدوی‌گری را باز می‌کند که منجر به بحران جمعیتی و اخلاقی عمیق می‌شود.»[2]

موضع سختی که آیت‌الله خامنه‌ای در سال ۱۳۹۳ گرفته است و آزادی‌ها را مساوی با تهدید علیه اخلاق و فرهنگ می‌شمارد، درست وقتی گرفته می‌شود که او روی حمایت روسیه‌ی پوتین حساب می‌کند. با توجه به شباهت‌های سیاست‌های ایران و روسیه که متضمن ترویج خط مشی ضد غربی و ستایش از اخلاق مرتبط با دین در برابر حقوق بشر

1. Leonid Bershidsky, "Putin's Rejection of the West, in Writing," Bloomberg, April 4, 2014, http://www.bloombergview.com/articles/2014-04-04/putin-s-rejection-of-the-west-in-writing

2. Masha Lipman, "Vladimir's Version," New Yorker, April 18, 2014, http://www.newyorker.com/online/blogs/newsdesk/2014/04/vladimirs-version.html

است، این بیم وجود دارد که در مقطعی که دو کشور دلایل دیگری نیز برای اتحاد در برابر غرب دارند، یکدیگر را تقویت کنند. هر چند خامنه‌ای ممکن است از برخورداری از حمایت پوتین احساس راحتی کند، نمی‌توان واقع‌گرایانه امید داشته باشند که پایان بحث‌ها بر سر رابطه بین اسلام و حقوق بشر را شاهد شوند. شکاف میان جناح‌های درگیر گسل مهمی در سیاست ایران باقی خواهد گذاشت و حل و فصل نهایی بحث‌های ایران می‌تواند تأثیر مهمی بر جاهای دیگر منطقه داشته باشد.

# سپاس‌نامه‌ها

وقتی در سال ۲۰۱۱ درباره اسلام و حقوق بشر می‌نوشتم، میخکوب تحولات خاورمیانه بودم و امیدوار بودم که انقلاب‌ها در مصر، لیبی و تونس و بقیه جاها بالاخره نشانه پایان حبس بالفعل مردم آن منطقه باشد. چنان‌که نوشته‌های من در طی دهه‌های اخیر به خوبی نشان می‌دهد، دیر زمانی است که دغدغه وضع تاسف‌بار حقوق بشر حاکم در منطقه خاورمیانه را دارم. در جریان سال‌ها بحث‌ها و پژوهش، چیزهای بسیاری درباره اشتیاق مردم خاورمیانه به حقوق بشر و دموکراسی آموخته‌ام. سعی کرده‌ام به مخاطبان غربی این نکته را منتقل کنم که مردم خاورمیانه چه اشتیاق شدیدی به آزادی دارند و خودکامگان فاسدی که به قدرت چسبیده‌اند تنها با استفاده از هولناک‌ترین صورت‌های نقض حقوق بشر چه آسیب‌هایی وارد کرده‌اند. من از محیط خفقان‌آوری که دیکتاتوری سبوعانه «معمر قذافی» در لیبی ایجاد کرده بود به اندازه سرکوب وحشیانه‌ای که تئوکرات‌های حاکم بر ایران ایجاد کرده‌اند پریشان و مضطرب بوده‌ام.

چنان‌که در ویرایش‌های پیشین نیز گفته‌ام، به شدت وام‌دار مردم خاورمیانه هستم به خاطر آن‌چه به من آموخته‌اند. اما اگر به خاطر هم‌نشینی من با آن‌ها و تشویق و انگیزه‌بخشی‌شان به من نبود، کار علمی من احتمالا هرگز حوزه حقوق بشر را در بر نمی‌گرفت. به خاطر تلاطم‌ها و خطرات مستمر فکر می‌کنم که شرط احتیاط آن است که

از کسی نام نبرم اما دِین من به آن‌ها واقعی است. هم‌چنین می‌خواهم از انتشارات «اوشیانا» تشکر کنم به خاطر لطفی که کردند و به من اجازه بازنشر بخش‌هایی از ترجمه‌شان از قانون اساسی ایران را دادند.[۱]

آ. ا. م.

۱. توضیح مترجم: بخش‌های ضمیمه متن قانون اساسی ایران در کتاب حاضر برگرفته از متن اصلی قانون به زبان فارسی است.

# فصل اول

# برگرفتن حقوق بشر در خاورمیانه

## پیشینه: دوپیوندی حقوقی در خاورمیانه

در خاورمیانه مسلمان، بازخوردهای قوی اما مختلفی در برابر قانون حقوق بشر بین‌المللی وجود داشته است. این بازخوردها شامل تولید به اصطلاح «طرح‌های حقوق بشر اسلامی» است که به شدت از قانون حقوق بشر بین‌المللی گرته‌برداری می‌کند ولی هم‌زمان افکار و قواعدی را نیز از میراث اسلامی به خدمت می‌گیرد.

طرح‌های حقوق بشر اسلامی را می‌توان یکی از جنبه‌های واکنش منفی گسترده در برابر سکولاریزاسیون قوانین دید. در جریان روندهای دشوار مدرنیزاسیونی که همه خاورمیانه از اواخر قرن نوزدهم از سر گذرانده است، قوانین و نهادهای اسلامی عمدتا جا به جا شده و به حاشیه رانده شده‌اند - و عربستان سعودی کشوری است که بیشترین مقاومت‌ها را در برابر این تغییرات دارد. حرکت یک‌دستی به سوی سکولاریزاسیون نظام‌های حقوقی تنها جزیره‌های کوچکی از مقررات مایه‌دار و خودبنیاد اسلامی در زمینه‌هایی مانند قانون خانواده به جای گذاشته است که در عمل چیزی نیستند جز نظام‌های حقوقی مدرنی بر سبک و سیاقی اروپایی. در واکنش به این روند سکولاریزاسیون، در دهه ۱۹۷۰ مطالباتی مردمی برای اسلامی کردن رشد کرد و چندین کشور از برنامه‌های اسلامی‌سازی حمایت کردند اما بدون بازگشت به الگوی حکومت اسلامی، که باعث تضعیف انحصار قدرت

دولت می‌شد. الگوی اسلامی *امت*، یعنی باهمستان اسلامی یکپارچه‌ای از مؤمنان، آرمانی است که هنوز جاذبه‌ای قوی در صورت مجرد و انتزاعی‌اش دارد ولی در جهانی از دولت‌ها که مرزهای‌شان سخت و صلب شده‌اند و پیمان‌های سیاسی در هم شکسته‌ای دارند و رهبران‌شان مایل نیستند که قدرت را به موجودیتی فراملی واگذار کنند، عملی نبودن‌اش ثابت شده است.

الگوی وارداتی دولت-ملت اکنون در جهان مسلمان، به همراه بسیاری از لوازم‌اش از جمله قوانین اساسی و نهادهای مدرن قانون‌گذاری و قضایی‌اش، همه‌گیر شده است. چنان‌که در نمونه جمهوری اسلامی ایران می‌توان دید که مقررات اسلامی در عرصه‌هایی مثل قوانین جزایی و حقوق بشر تحمیل شده‌اند ولی خود دولت و نهادهای مرتبط با آن، هم‌چنان مبتنی بر الگوهای فرانسوی هستند که قبل از انقلاب اسلامی وارد شده بودند؛ و اگر برگرفتن اصل ولایت فقیه را نادیده بگیریم، سایر حوزه‌ها از اسلامی‌سازی جان به در برده‌اند.

زیستن در ظل دولت مدرن با قدرت عظیم مرکزی‌اش مشکلات تازه‌ای را در خاورمیانه‌ای درست کرد که در آن دولت‌ها نشان داده‌اند که مایل به سرکوب حقوق مدنی و سیاسی هستند. این‌که چگونه باید چنین «لویاتانی» را محدود کرد در آثار کلاسیک فقه اسلامی اندیشیده نشده بود و بسیاری از مسلمانان طبیعتا به این سو رفتند که اصول حقوقی را که ابتدا در غرب پرورده شده بودند برای محدود کردن قدرت دولت اتخاذ کنند. در عین حال، عده‌ای دیگر در پی استقرار قانون اسلامی برای مستحکم کردن قدرت دولت به بهای از دست رفتن حفظ حقوق بودند. در چند دهه اخیر، شماری از دولت‌ها و سازمان بین دولتی همکاری اسلامی (یا OIC؛ این سازمان قبل از تغییر نام‌اش در ژوئن سال ۲۰۱۱، مشهور به سازمان کنفرانس اسلامی بود) اصرار ویژه‌ای بر پیشبرد طرح‌های حقوق بشر اسلامی داشته‌اند که در آن‌ها تقویت حق انحصاری دولت به بهای از دست رفتن حقوق و آزادی‌های فردی تصادفی نیست. این طرح‌های حقوق بشر اسلامی معیارهایی اسلامی را تحمیل می‌کنند که اگر نگوییم حقوق مدنی و سیاسی را خنثی می‌کنند، دست‌کم آن‌ها را تضعیف می‌کنند.

این گونه طرح‌های حقوق بشر اسلامی هدف‌شان این است که میزان و درجه حقوق بشر را درست در همان مقطعی از تاریخ کاهش دهند که آگاهی نسبت به حقوق بشر در میان مردمان خاورمیانه رونق فراوانی یافته است. کنشگری در حمایت از دموکراتیزاسیون و حقوق بشر به رغم همه خطرات بالیده است.[۱] مدت‌ها پیش از خیزش‌های چشمگیر سال ۲۰۱۱ علیه نظام‌های خودکامه و دیکتاتوری در بهار عربی، جمعیت‌هایی که مدت‌ها

رنج کشیده بودند، حقوق بشر را چشم‌اندازی می‌دیدند برای رهایی از خودکامگی اختناق‌آور در خاورمیانه.

طرح‌های حقوق بشر اسلامی را باید در بستر مبارزات سیاسی برای دموکراتیزاسیون در خاورمیانه و هم‌چنین در نسبت با اختلاف نظرهای تئوریک مسلمان بر سر این‌که آیا قوانین اسلامی و قوانین حقوق بشر بین‌المللی هم‌ساز هستند یا در تعارض، بررسی و سنجش‌گری کرد. یک نمونه از این‌که چطور اسلام در دام کشمکش‌هایی بر سر دموکراتیزاسیون می‌افتد را می‌توان در عربستان سعودی در بهار سال ۲۰۱۱ دید. پیش از این‌که پادشاهی سعودی ترکیبی از قدرت عریان و تطمیع مالی را برای خاموش کردن اعتراض‌های محلی الهام‌گرفته از ناآرامی‌های کشورهای همسایه به کار گیرد، مفتی اعظم عربستان سعودی، فتوایی صادر کرد که مدعی بود اسلام اعتراض‌های خیابانی را ممنوع کرده است و این پیام در سراسر پادشاهی در خطبه‌های نماز جمعه طنین‌انداز شد.[۲] بنا به این حکم، سعودی‌هایی که برای طرح مطالبات‌شان برای دولتی دموکراتیک و پاسخگو به خیابان‌ها می‌رفتند، خلاف قوانین اسلام عمل می‌کردند - یعنی خلاف منافع پادشاهی مطلقه‌ای که مساوی با برقراری مقررات اسلامی بود.

مسلمانان عقاید متفاوتی درباره حقوق بشر داشته‌اند - از این ادعا گرفته که قوانین حقوق بشر بین‌المللی همان ارزش‌هایی را تکرار می‌کنند که پیش از این در تعالیم اسلامی مندرج بوده‌اند تا این ادعا که حقوق بشر بین‌المللی را باید به مثابه معارضه با اسلام رد کرد چون شامل ارزش‌های مضر غربی است. در بین دو سر این طیف، می‌توان گستره‌ای از موضع‌های مصالحه‌گرانه‌ای را یافت که در عمل بر این باورند که اسلام بسیاری از جنبه‌های حقوق بشر بین‌المللی را می‌پذیرد اما نه همه آن‌ها را یا این‌که اسلام حقوق بشر را در کنار تبصره‌های مهمی که طبق ادعا از لوازم قوانین اسلامی‌اند، تصویب می‌کند.

چنان که در فصل‌های پیش رو خواهیم دید، دغدغه اصلی در اینجا طرح‌های حقوق بشر اسلامی است که مواضعی مصالحه‌گرانه دارند. ادعای این طرح‌ها این است که یک الگوی بدیل اسلامی از حقوق بشر ارائه می‌کنند که از صورت‌بندی‌های بین‌المللی گرته‌برداری شده‌اند ولی آن‌ها را به شکلی تدوین کرده‌اند که در آن‌ها حقوق محدود می‌شوند و تبصره‌هایی اسلامی بر آن‌ها تحمیل می‌شود. هیچ یک از این‌ها مؤید به اجماع جهان‌شمول اسلامی یا چیزی شبیه به همه‌پرسی دموکراتیک نیستند؛ در عوض، این الگوها را دولت‌هایی غیردموکراتیک و ایدئولوگ‌های مختلف با دیدگاه‌هایی مخالف با حقوق و آزادی‌های [افراد] ترویج کرده‌اند. تمرکز بر این دیدگاه‌های مصالحه‌جویانه به این معنا نیست که اصالت اسلامی بیشتری از دیدگاه‌های مربوط به رابطه اسلام و حقوق

بشر دارند. این‌ها زمینه‌های جذابی را برای پژوهش ارائه می‌کنند چون منعکس‌کننده گرایش‌های متضادی هستند که در حال حاضر بر آن‌چه که رهیافت به اصطلاح اسلامی به حقوق بشر هستند، اثر می‌گذارند.

حقوق تطبیقی، چارچوب این مطالعه بر روی جنجال‌های معاصر بر سر چگونگی رابطه اسلام و حقوق بشر است. قوانین حقوق بشر بین‌المللی به منزله معیار استفاده می‌شود و طرح‌های حقوق بشر اسلامی متناسب با آن ارزیابی می‌شوند تا روشن شود که آیا با یکدیگر هم‌گرایی دارند یا واگرایی و همچنین برای این‌که مشخص شود آیا طرح‌های اسلامی متوسل به اصطلاحات و تعابیر مبهم و سردرگم‌کننده‌ای می‌شوند که تمامیت این انحراف‌ها را مخفی می‌کنند یا نه.

ابهام در این طرح‌ها برجسته خواهد شد. این‌ها ارتباط هم‌زمانی دارد با این‌که چطور دولت‌های خاورمیانه بیشتر اوقات در پی حفظ ظاهر در احترام به قوانین حقوق بشر بوده‌اند و در عین حال در پی از درون تهی کردن آن بوده‌اند. این دولت‌ها که می‌خواهند در سیستم سازمان ملل تاثیر داشته باشند، این انگیزه را دارند که سعی کنند در ظاهر بیش از واقع در برابر حقوق بشر دوستانه رفتار کنند. نتیجه این می‌شود که این دولت‌ها تمایل دارند طرح‌هایی را برای حقوق بشر اسلامی ارائه کنند که اصولی را مقرر می‌کنند که تنها به شکلی سطحی تقلیدی از قوانین حقوق بشر بین‌المللی هستند هر چند واجد نشانه‌هایی هستند که طوری دست‌کاری و دلخواه‌سازی شده‌اند که در درون چارچوبی اسلامی جا بگیرند و در عین حال تضعیف‌کننده حقوقی هستند که به ادعای خودشان به رسمیت می‌شناسند.

وجه تاکید بر مواضع حقوق بشری که دولت‌ها مبلغ آن بوده‌اند از این روست که دولت‌ها نقشی محوری در شکل دادن به ابزارهای حقوقی بین‌المللی از زمان آغاز نظام حقوق بشری سازمان ملل داشته‌اند. دولت‌ها یا ابزارهای حقوق بشر بین‌المللی را با رأی اکثریت تصویب کرده‌اند – مثل اعلامیه جهانی حقوق بشر، که در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ در مجمع عمومی سازمان ملل تایید شد- یا آن‌ها را با تعدادی کافی تصویب کرده‌اند و در نتیجه باعث لازم الاجراء شدن آن‌ها شده‌اند مثل میثاق‌ها و کنوانسیون‌های بعدی. امروز، دولت‌هایی در خاورمیانه به همراه دولت‌های دیگری که با این حقوق مخالف هستند برای تضعیف این نظام حقوق بشری کوشش می‌کنند.

## سوء برداشت‌هایی درباره کاربستِ قانون حقوق بشر بین‌المللی به مثابه خدمت به امپریالیسم

حقوق تطبیقی، که تکیه‌گاه اصلی تحلیل‌های زیر است، حوزه کاری دانشگاهی است

که در آن به ندرت با جنجال‌های داغ سیاسی برخورد می‌کنید. چنان‌که یکی از زبدگان حوزه کارهای تطبیقی گفته است، حقوق تطبیقی به مناسبات میان نظام‌های حقوقی و مقررات‌شان اعتنا دارد و در نهایت توجه‌اش به شباهت‌ها و تفاوت‌های نظام‌های حقوقی و مقررات‌شان در بافت روابط تاریخی است.[۳] به طور کلی، دانشوران می‌توانند انتظار داشته باشند که این پژوهش‌ها برای متخصصان جالب باشد و می‌توانند فرض کنند که هر جنجالی که این بحث‌ها ایجاد کند، متمرکز بر مسأله دانشوری و پژوهش است نه منازعات انباشته از موضع‌گیری‌های ایدئولوژیک سیاسی. اگر محققان و دانشوران مثلا قوانین آلمانی و ژاپنی را مقایسه کنند، انتظار ندارند که هم‌ردیفان و همکاران دانشگاهی‌شان صرفِ این مقایسه‌ها را محکوم کنند. آن‌ها اگر بی‌طرفانه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی را که کشف کرده‌اند ثبت کرده باشند یا بیان کنند که چه جنبه‌هایی از یک سیستم به طور تاریخی از دیگری اخذ شده است، هیچ دلیلی ندارد که هراس داشته باشند که کارشان را به عنوان این‌که از لحاظ سیاسی سلامت ندارد، محکوم کنند. در نتیجه، اگر نشان بدهند که قانون ژاپن به شدت از قانون آلمان وام گرفته است اما مشخصه‌هایی دارد که آن را از قانون آلمان متمایز می‌کند، انتظار ندارند که کسی آن‌ها را محکوم کند که مروج دیدگاه برتری‌جویانه غربی باشند یا در پی موجه‌سازی امپریالیسم غربی در آسیا. کسانی که در حوزه تاریخ حقوق تطبیقی می‌نویسند عادت به کار در حوزه‌ای دارند که در آن نتیجه‌گیری‌های‌شان را بیان می‌کنند بدون این‌که آن‌ها را در قامت و لباس یک ارتودوکسی ایدئولوژیک مسلط سازگار کرده باشند.

در زمانه‌ای که اجماع بین‌المللی حامی نظام حقوقی بین‌المللی سازمان ملل است، نباید هیچ مانعی برای ارزیابی طرح‌های حقوق بشر اسلامی و راهکارهای اسلامی کردن که بر حقوق بشر اثر می‌گذارند وجود داشته باشد که با ارجاع به قوانین حقوق بشر بین‌المللی که از آن‌ها وام گرفته‌اند در پی تغییر آن‌ها هستند. ارزیابی و سنجش طرح‌های حقوق بشر اسلامی با توجه به پیشینه‌های بین‌المللی‌شان به نظر نمی‌رسد که قدم نهادن به یک میدان مین ایدئولوژیک باشد. در واقع، محقق غربی کشف می‌کند که ارجاع به قوانین بین‌المللی برای ارزیابی انتقادی طرح‌های حقوق بشر اسلامی اغلب باعث واکنش‌های خصمانه و حملات گزنده‌ای می‌شود. کسانی که عزم‌شان را برای مشروعیت‌زدایی از ارزیابی انتقادی طرح‌های حقوق بشر اسلامی جزم کرده‌اند، در توسل به تحریف‌های غریب یا نشر بطلان‌های رسوا برای بی‌اعتبار کردن نویسندگان این ارزیابی‌ها، تردید نمی‌کنند.[۴] این محیط خطرخیز شاید توضیح بدهد چرا ارزیابی‌های انتقادی از این دست به آهستگی پدیدار می‌شوند.[۵]

با توجه به اطلاعات نادرستی که منتشر شده، ضروری است که پاسخی مقدماتی به تلاش‌های متعارفی داده شود که برای بی‌اعتبار ساختن انتقادها از طرح‌های حقوق بشر اسلامی انجام می‌شود. خصومت با مقایسه علمی انتقادی قوانین حقوق بشر بین‌المللی و طرح‌های حقوق بشر اسلامی، معمولا نشان‌دهنده پیش‌فرض‌های بی‌پایه است. بسیاری از اسلام‌شناسان و سایر دانشجویان مطالعات خاورمیانه چنان در فضاهای دانشگاهی خود می‌آموزند که به این نتیجه می‌رسند که این مقایسه‌ها ذاتا ردکردنی هستند. آن‌ها ممکن است به شیوه‌ای غیرانتقادی افکاری را جذب کنند که بسیاری از سخنگوهای گروه‌ها و نهادهای خاورمیانه‌ای که جهان‌شمولی حقوق بشر را رد می‌کنند، مطرح می‌کنند. شاید وقتی که این افراد سخنانی را بیان می‌کنند که ظاهرا اعتراض‌های فرهنگ-محور به نظام حقوق بشر سازمان ملل است، آن‌ها تحت تاثیر قرار می‌گیرند و باورهای حقوق بشری را متاثر از مفاهیم غربی می‌دانند که در تضاد با سنت اسلامی هستند. محققانی که با جدیت در پی فهم رویکردهای خاورمیانه‌ای هستند شاید در استفاده از معیارهای برگرفته از قوانین حقوق بشر بین‌المللی گریزان باشند از بیم این‌که انجام این کار ممکن است مانع فهم و شناخت جوامع خاورمیانه‌ای بر مبنای معیارهای خودشان باشد.

این تلقی که استفاده از قوانین حقوق بشر بین‌المللی در برخورد با مشکلات دولت‌های مسلمان نامناسب است، به دلایل متعددی برداشت خطایی است و محوری‌ترین این دلایل این است که این دولت‌ها پذیرفته‌اند که ملزم به همان اصولی باشند که اکنون می‌خواهند از آن‌ها عبور کنند. علاوه بر این، ارجاع دادن مرتب به مفاهیم حقوق بشر بین‌المللی، حتی از سوی مسلمانانی که با آن‌ها مخالف‌اند، نشان می‌دهد که این مفاهیم هم‌اکنون آرام‌آرام بخشی از گفتار و اصطلاحاتی می‌شود که در درون جوامع مسلمان هنگام بحث درباره قوانین و سیاست‌ها به کار می‌روند. چهره‌های برجسته سیاسی در خاورمیانه مرتبا به حقوق بشر در سخنرانی‌های‌شان ارجاع می‌دهند و آن‌ها را در نظام‌های بین‌المللی مدرن مفروض می‌گیرند. از دهه ۱۹۸۰، مسلمانان ادبیات مفصلی در زمینه مقایسه قوانین اسلامی، از جمله قوانین اسلامی جاری در کشورهای‌شان، و حقوق بشر بین‌المللی تولید کرده‌اند.

مردم ممکن است به انتقادهای گزینشی دولت‌های غربی به نقض حقوق بشر در خاورمیانه، واکنشی منفی داشته باشند. مردم ممکن است با هدف رسیدن به رهیافتی متوازن، به طور واکنشی بحث‌های دانشگاهی درباره کوتاهی‌های رژیم‌های خاورمیانه‌ای را تحت عنوان تلاش برای منحرف کردن توجه‌ها از پیشینه فاحش نقض حقوق بشر در تاریخ خود غرب، از جمله در زمینه شکنجه، نسل‌کشی، تعقیب و آزار دینی، نژادپرستی، تبعیض جنسی و برده‌داری و همچنین برخورد توهین‌آمیز با مسلمانان را در دوره استعمار

ببینند. بعضی، انتقادها از طرح‌های حقوق بشر اسلامی را لزوما برخاسته از این میل می‌بینند که نشان داده شود سلطه غرب بر خاورمیانه در گذشته سودآور بوده است و به مداخله‌های فعلی غرب مشروعیت داده شود.

بسیاری فرض می‌کنند که رابطه‌ای ضروری میان پژوهش‌های دانشگاهی منتقدِ نقصان‌های حقوق بشر در خاورمیانه و استفاده لفاظانه آمریکا از گفتار حقوق بشر برای موجه‌سازی اقداماتی از قبیل حمله به افغانستان و عراق وجود دارد. پیش از این حملات، بیانیه‌های دولتی آمریکا از نقض حقوق بشر توسط طالبان و صدام حسین ابراز خشم کرده بودند و از این‌ها رسما برای توجیه ادعای آمریکا برای پرداختن به گسترش دموکراسی و حقوق بشر در منطقه استفاده شده است. ادعاهای آمریکا مبنی بر این‌که اقدام‌شان به خاطر نگرانی از حقوق بشر جمعیت‌های مظلوم افغانستان و عراق بوده است، تو خالی از آب در آمدند چون آمریکا نقض‌های هولناك حقوق بشر از سوی دولت‌هایی در منطقه را که با راهبردهای سیاست خارجی‌اش همکاری می‌کردند نادیده گرفته است؛ اقدامات نظامی آمریکا و سوء مدیریت‌ها به هزینه گزاف مرگ انسان‌هایی در میان همین مردم «آزادشده» تمام شد و زندانیان گرفتار آزارهای تکان‌دهنده‌ای در اردوگاه‌هایی شدند که بدون حتی ابتدایی‌ترین حفاظت از حقوق‌شان گرفتار حبس شده بودند. پس از فصل دیگری در تاریخ غرب که با طعن و ریشخند به نقصان‌های حقوق بشر در کشورهای خاورمیانه برای توجیه مداخلات‌شان در منطقه اشاره می‌کنند، ناظران شاید بی‌اراده تمامی نوشته‌های دانشگاهی مربوط به نقصان‌های حقوق بشر در خاورمیانه را با سیاست‌های کاخ سفید مرتبط کنند.

این همراه‌سازی‌ها نا به جا هستند. حتی وقتی که دولت آمریکا - مانند بسیاری دولت‌های دیگر - با ریشخند و طعن از زبان و گفتار حقوق بشر استفاده می‌کنند، نباید مانع از این شد که محققان و دانشوران غربی، اگر از استانداردهای واحدی و به طور سازگاری برای همه طرف‌ها از جمله آمریکا استفاده می‌کنند، به ارزیابی مسائل حقوق بشر در جوامع خاورمیانه بپردازند. بالاخره، اگر قرار باشد پژوهش محققان درباره حقوق بشر در سایر کشورها صرفا به خاطر این‌که سیاست‌های خارجی کشور خودشان ریاکارانه بوده است از اعتبار ساقط شود، باید بیشتر این مطالعات را منع کرد.

این استدلال که انتقادهای خصوصی از نحوه برخورد با حقوق بشر در محیط‌های مسلمان هم‌راستا با سیاست‌های ریاکارانه دولتی است، استدلالی است به ویژه سست درباره این پژوهش چون شامل انتقادهایی از استفاده از اسلام برای انکار حقوق بشر توسط رژیم‌هایی می‌شود که یا متحد آمریکا بوده‌اند یا هستند. در خصوص این‌ها، ایالات

متحده آمریکا ریاکارانه عمل کرده است نه به معنای قضاوت چندان سخت‌گیرانه‌اش درباره کارنامه آن‌ها بلکه درست برعکس - دولت آمریکا نقض‌های حقوق بشر را توسط دولت‌هایی که اهمیت استراتژیک برای‌اش داشته‌اند یا دوست‌اش بوده‌اند یا با آن همکاری کرده‌اند، نادیده گرفته است.

واشینگتن معمولاً در قبال محکوم کردن علنی نقض‌های حقوق بشر که ذیل عنوان اجرای قوانین اسلام توسط عربستان سعودی ـ که از ارزش‌مندترین متحدان آمریکاست ـ انجام می‌شود، سکوت می‌کند. ایالات متحده آمریکا قوی‌ترین پشتیبان نظامی و اقتصادی رژیم «ضیاء الحق» در پاکستان از زمان کودتای او در سال ۱۹۷۷ تا زمان مرگ‌اش در سال ۱۹۸۸ بود و به نقض‌های حقوق بشری که در برنامه اسلامی‌سازی او صورت می‌گرفت، اعتنای چندانی نمی‌کرد. در مورد سودان، آمریکا یکی از تکیه‌گاه‌های استوار دولت «جعفر نمیری» بین سال‌های ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۵ بود زمانی که نمیری حرکت اسلامی‌سازی‌اش را آغاز کرده بود که آمادگی‌اش را برای تحمل نقض حقوق بشر را نشان می‌داد. دولت «ریگان» حتی استقبال گرمی از رییس جمهور نمیری در بهار سال ۱۹۸۵ در کاخ سفید داشت آن هم درست پس از این‌که نمیری دستور اعدام یک رهبر مذهبی صلح‌طلب هفتاد و شش ساله را به عنوان کافر داد. برنامه اسلامی‌سازی بار دیگر در سال ۱۹۸۹ پس از این‌که اسلام‌گرایان و «ژنرال عمر البشیر» به دسیسه‌ای دولت منتخب را سرنگون کردند، از سر گرفته شد. کارنامه تاریک عمر البشیر در زمینه نقض حقوق بشر، از رژیم او رژیمی منفور ساخت تا وقتی که اظهار تمایل کرد که در جنگ علیه ترور همکاری کند که خود منجر به گرم شدن روابط میان دیکتاتور سودانی و دولت بوش دوم شد که مایل بود روش‌های واپس‌گرای اسلامی‌سازی و فجایعی مانند نسل‌کشی و تجاوزهای دسته‌جمعی را در ازای تامین همکاری سودانی‌ها نادیده بگیرد.

علاوه بر این، وقتی گروه‌های افغان با نیروهای شوروی می‌جنگیدند و هدف‌شان ایجاد افغانستانی با دولتی اسلامی بود، به حقوق بشر بی‌اعتنایی نشان دادند، هم‌چنان حمایت آمریکا از حرکت‌شان ادامه پیدا کرد. به رغم نقض‌های هولناکی که در پوشش اجرای قوانین اسلام توسط طالبان انجام می‌شد، طرح‌های خط لوله UNOCAL که در سراسر قلمرو افغانستان قرار بود ایجاد شود و سایر دغدغه‌های استراتژیک باعث انفعال و سکوت آمریکا در قبال محکوم کردن طالبان شد.[۶] این وضع پس از یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ که این رژیم متهم به حفاظت از تروریست‌های القاعده شد، تغییر کرد.

مواردی از این دست به ما یادآوری می‌کنند که ادعاهایی مبنی بر این‌که دولت آمریکا در زمینه نقض‌های حقوق بشر مرتبط با اجرای قوانین اسلامی سخت‌گیری

ویژه‌ای می‌کند، بی‌اساس است؛ سیاست آمریکا اغلب کم‌اهمیت جلوه دادن این نقض‌ها بوده است مادامی که رژیم درگیر در خدمت منافع آمریکا باشد. در نتیجه، نقد و ارزیابی هم‌ساز از کارنامه‌های حقوق بشری به دشواری در راستا و مرتبط با سیاست‌های آمریکاست که در قبال نقض حقوق بشر در خاورمیانه به شیوه‌ای سیاسی عمل کرده است.

هوشیاری درباره ارتباط میان ارزیابی‌های انتقادی از نهادهای اسلامی و پروژه‌های امپریالیستی زیر نفوذ موثر اثر بنیادین «ادوارد سعید»، یعنی «اورینتالیسم»، شدت پیدا کرده است.[۷] سعید، در این کتاب استدلال می‌کند که بیشتر پژوهش‌های غربی درباره شرق، یعنی خاورمیانه مسلمان، با روحیه‌ی پژوهش علمی انجام نشده است بلکه مبتنی بر فرضی نژادپرستانه از برتری بنیادین غرب و حقارت شرقی‌هاست. از نظر سعید، اورینتالیست‌ها، با ایجاد تمایزی نازدودنی میان شرق و غرب، بشریت مشترک انسان‌ها در غرب و شرق را به پرده ابهام رانده‌اند و در نتیجه شرقی‌ها را به شیوه‌ای انسانیت‌زدایی کرده‌اند که در خدمت اهداف امپریالیسم غربی باشد.

ادوارد سعید حقوق‌دان نبود و پژوهش‌های گسترده اروپاییان را روی حقوق اسلامی در هنگامی که امپریالیسم اروپایی در اوج قدرت‌اش بود، بررسی نکرده بود، اما دستیاران و هم‌فکران او اغلب استدلال‌های او را گسترش داده‌اند تا شامل حوزه پژوهش حقوقی نیز بشود. اثر سعید لوازم و پیامدهایی برای مطالعه حقوق در کشورهای مسلمان دارد – اما نه لزوما نتایجی که به طور معمول از آن‌ها گرفته می‌شود.[۸] هر چند سعید هرگز تظاهر نکرده است که تمامی بررسی‌های انتقادی از نهادهای اسلامی آلوده به تعصبات اوریتالیستی هستند، شاگردان و مریدان او اغلب تمایل دارند که این نتیجه را از کتاب او بگیرند. پیامد این وضع این است که آن‌ها ممکن است شتاب‌زده تحلیل‌های تطبیقی از حقوق اسلامی و قوانین بین‌المللی را محکوم کنند – که این آخری با غرب مترادف دانسته می‌شود – و نتیجه بگیرند که راهنمای این طرح‌ها، تعصبات و جانب‌داری‌های اورینتالیستی است.

واقعیت این است که جهان‌شمول دانستن حقوق بشر بین‌المللی، مسلتزم این نکته است که مردم در غرب و شرق همگی بشریت واحد و مشترکی دارند و همه به یک اندازه سزاوار داشتن حقوق و آزادی‌های برابر هستند. چنان‌که انتقاد تند بین‌المللی از روش‌های برخورد فوق‌العاده آمریکا و سوء برخورد آمریکا با مسلمانانی که به ظن دست داشتن در تروریسم یا شورش نشان داده است، می‌توان به قوانین حقوق بشر بین‌المللی در برابر قدرت‌های غربی که منکر حقوق بشر مسلمان‌ها هستند، اتکا کرد. علاوه بر این،

اعتقاد داشتن به این‌که حقوق بشر بین‌المللی ذاتا در تضاد با ارزش‌های جوامع مسلمان است به معنای پذیرفتن این تصور گوهری اورینتالیستی است که مفاهیم و مقوله‌هایی که در غرب برای فهم جوامع و فرهنگ‌ها استفاده می‌شوند، در شرق بلاموضوع و فاقد کاربرد هستند. باور داشتن به این‌که اسلام «شرقی‌ها» را از ادعا کردن همان حقوق و آزادی‌های مردم غرب کنار می‌گذارد، مترادف است با متعهد ساختن خود به استمرار همان چیزی که ادوارد سعید آن را اصلی اورینتالیستی می‌دید که مبنی بر آن اسلام یک نظام صلب و یکدست است که بر جامعه شرقی سلطه دارد و یکپارچگی و استمرار آن نباید با مداخله‌هایی خارجی مثل افکار دموکراتیک و حقوق بشر به خطر بیفتد.[۹] کسانی که اعلام می‌کنند که مقایسه حقوق بین‌المللی و قوانین اسلامی در ارتباط با حقوق بشر اورینتالیستی هستند، تلویحا همان موضع نخبه‌گرا را به عنوان نسبیت‌گرایانی فرهنگی تصویب می‌کنند که در زیر بررسی می‌شود؛ و مغز این مدعا این است که حقوق بشر بین‌المللی حق انحصاری اعضای جوامع غربی است. در نتیجه، این عده این پیام سعید را که نباید اجازه داد مقوله‌هایی مثل «اسلام» و «شرقی» بشریت مشترک انسان‌ها در شرق و غرب را تحت‌الشعاع قرار دهد، تحریف می‌کنند.[۱۰]

خوشبختانه، با گذشت زمان، فضایی که مانع از این می‌شد که پژوهش دانشگاهی حقوق بشر بین‌المللی را در جوامع خاورمیانه نیز دارای موضوعیت بداند، بهبود پیدا کرده است.[۱۱] اکنون که شمار بیشتری از مسلمان فریاد آزادی‌خواهی دموکراتیک سر داده‌اند و حکومت‌های‌شان را به نقض قوانین حقوق بشر بین‌المللی محکوم کرده‌اند، این استدلال که انتقاد از استفاده دولت‌ها از منطق اسلامی برای شانه خالی کردن از تعهدات‌شان تحت قوانین حقوق بشر بین‌المللی مترادف با ترویج ایدئولوژی‌های اورینتالیستی و خدمت به امپریالیسم غربی است، سخت‌تر شده است.

## نسبیت‌گرایی فرهنگی

کانون بسیاری از تلاش‌ها برای مشروعیت‌زدایی از مقایسه قوانین اسلامی و قوانین بین‌المللی باورهایی است مبنی بر این‌که چنین مقایسه‌هایی ناقض ارکان نسبیت‌گرایی فرهنگی است. همه نسبیت‌گرایان فرهنگی به شیوه‌ای مشابهی با مسأله برخورد نمی‌کنند، اما به طور کلی تمایل دارند که بر این فکر صحه بگذارند که تمام ارزش‌ها و اصول مقید به فرهنگ‌اند و هیچ معیار جهانی وجود ندارد که ورای اختلاف‌ها و شکاف‌های فرهنگی جاری و صادق باشد. در نتیجه آن‌ها منکر مشروعیت استفاده از معیارهای بیگانه برای داوری درباره یک فرهنگ هستند و به طور مشخص هر گونه استفاده از معیارهای

برگرفته از فرهنگ غربی را برای قضاوت درباره نهادهای فرهنگ‌های غیر غربی رد می‌کنند. برای نسبیت‌گرایان فرهنگی، مقایسه‌های سنجش‌گرانه از آن‌چه که تحت لوای فرهنگ اسلامی رخ می‌دهد با استفاده از حقوق بشر بین‌المللی ناروا شمرده می‌شوند.

آدمی با این ادعاها برخورد می‌کند که قوانین بین‌المللی آلوده به «چشم‌اندازهای سخت‌گیرانه و انحصاری غربی» هستند.[۱۲] مردم ممکن است بر اساس این نوع مساوی‌سازی - یا در واقع سوء مساوی‌سازی - حقوق بشر با ارزش‌های ممیزه غربی، با این فکر که حقوق بشر بین‌المللی باید جهان‌شمول باشد مخالفت کنند.[۱۳] بنا به باور نسبیت‌گرایان فرهنگی، تحمیل اصول برگرفته از اعلامیه جهانی حقوق بشر بر جوامع غیر غربی متضمن «شوونیسم اخلاقی و جانب‌داری قومیت‌محور است.»[۱۴] مشوق این دیدگاه‌ها، این واقعیت است که بسیاری از دولت‌های خاورمیانه صریحا خاص‌گرایی فرهنگی‌شان را به عنوان مبنای عدم همراهی‌شان با قوانین حقوق بشر بین‌المللی ذکر کرده‌اند.

در جاهایی که نسبیت‌گرایی فرهنگی منجر به تمکین به ادعاهایی می‌شود که خاص‌گرایی فرهنگی توجیه عدم همراهی با حقوق بشر است، تحلیل دچار سردرگمی می‌شود. از یک جهت، نسبیت‌گرایی فرهنگی مفهومی نیست که توسط متخصصان حقوقی در زمینه‌هایی تدوین شده باشد که قوانین توسط دولت‌های مدرن اعلام می‌شوند. نسبیت‌گرایی فرهنگی اصلی است که از حوزه‌هایی مثل مردم‌شناسی فرهنگی و فلسفه اخلاق برآمده است.[۱۵] این توجیه محل شک و تردید است که تعمیم نسبیت‌گرایی فرهنگی به حوزه به چالش گرفتن قوانین بین‌المللی با مشارکت دولت‌های عضو سازمان ملل در اطراف جهان ایجاد شده است.

افرادی که گرایش نسبیت‌گرایی فرهنگی دارند از اظهاراتی از قبیل بیانات «سعید رجایی خراسانی»، نماینده وقت ایران در سازمان ملل در سال ۱۹۸۴، احساس راحتی و آرامش می‌کنند که خاص‌گرایی فرهنگی ایران را سپری برای جمهوری اسلامی در برابر اتهامات نقض حقوق بشر ذکر کرد. استدلال او مبنی بر این‌که معیارهای بین‌المللی را نمی‌توان برای داوری درباره کارنامه حقوق بشر ایران به کار برد، به صورت زیر بازنویسی شده است:

> نظم جدید سیاسی... در هماهنگی و توازن کامل به عمیق‌ترین اعتقادات اخلاقی و دینی مردم بود و در نتیجه بهترین نماینده عقاید سنتی، فرهنگی، اخلاقی و دینی جامعه ایران. این نظم سیاسی هیچ اتوریته‌ای را جز قانون اسلام به رسمیت نمی‌شناسد... کنوانسیون‌ها، اعلامیه‌ها و قطع‌نامه‌ها و تصمیم‌های سازمان‌های

> بین‌المللی که مغایر با اسلام باشند، هیچ اعتباری برای جمهوری اسلامی ایران ندارند... اعلامیه جهانی حقوق بشر که نماینده درک سکولار از سنت یهودی-مسیحی است، توسط مسلمانان قابل اجرا نیست و مطابق با نظام ارزشی به رسمیت شناخته شده از سوی جمهوری اسلامی ایران نیست؛ در نتیجه، کشور او تردیدی در عدول از تمهیدات آن ندارد.[۱۶]

می‌توان مشاهده کرد که رجایی خراسانی چگونه موضع رژیم ایران را در انکار اتوریته قانون حقوق بشر بین‌المللی مترادف با برقراری قانون اسلامی و ارزش‌ها و فرهنگ سنتی ایران می‌داند. او طوری سخن گفته است که وقتی مسأله سیاست دولت است، انگار پای عقاید دینی ایرانیان در میان است. بیانیه‌های مشابهی که به خاص‌گرایی فرهنگی ارجاع می‌دهند توسط سخنگویان دولتی دیگر در مکان‌های بین‌المللی در تلاش برای دفاع از کارنامه دولتی در استنکاف از موازین حقوق بشر استفاده شده است و همه فرض می‌کنند که نقض حقوق بشر اگر ذیل تجلیات خاص‌گرایی فرهنگی باشد، ورای نقد است.[۱۷]

مخاطبانی وجود دارند که از ادعاهایی از قبیل ادعاهای رجایی خراسانی استقبال می‌کنند و حاضرند بپذیرند که روش‌های دولتی که زیر عنوان اجرای اسلامی پیاده می‌شوند، نباید به عنوان نقض حقوق بشر محکوم شوند. نمونه‌ای از آن را می‌توان در مقاله‌ای از سال ۲۰۰۱ یافت که در آن مکاتباتی ایمیلی از بحثی آنلاین درباره مقررات پوشش اسلامی مقامات ایرانی در میان مردمی بازنشر شده است که به منطقه خلیج فارس علاقه دارند و پیشینه‌هایی مختلف دارند.[۱۸] بحث‌ها - که در نسخه منتشرشده‌شان به شدت ویرایش شده‌اند - وقتی درگرفتند که یکی از مفسران ادعا کرده بود که دولت ایران مروج حقوق زنان است و استدلال کرده بود که مقررات پوشش اسلامی دولتی منعکس‌کننده گزینه مرجح و مقبول زنان ایرانی است. این اظهار نظر و بسیاری دیگر در این گفت‌وگوها شواهد فراوانی را نادیده می‌گرفت مبنی بر این‌که حاکمان ایران با حقوق زنان دشمنی دارند و مقررات پوشش اسلامی با مقاومت سخت بخش بزرگی از زنان ایرانی مواجه می‌شود تا جایی که افراطیون مجبور به توسل به روش‌های سخت‌گیرانه پلیسی و تنبیه‌های جزایی سخت برای بازدارندگی در برابر عدول از این‌ها می‌شوند.

همان‌طور که این گفت‌وگوها نشان می‌دهد، بسیاری از متخصصان زبده خاورمیانه تنها به ظاهر ادعای رژیم ایران اکتفا کرده‌اند که سیاست‌های تحمیل‌شده و اجباری‌شان نماینده عقاید اسلامی و فرهنگ ایرانی است؛ انگار واکنش‌ها و مقاومت زنان مسلمان

ایرانی به حساب نمی‌آید. این موضع که بروز سرپیچی زنان ایرانی از اجبار به تبعیت از پوشش دولتی را هنگام ترک منزل‌شان کم اهمیت تلقی می‌کند، با این تمایل عمومی مرتبط است که به طور خودکار به تصویری که دولت‌ها از فرهنگ می‌دهند تمکین کنند و آرمان‌های مردم خاورمیانه را برای برخورداری از حقوق بشر به اندازه سایر مردم جهان دست‌کم بگیرند.[۱۹]

ناظرانی که به آسانی ادعاهای دولت ایران را می‌پذیرند که برای سیاست‌های‌اش مستند اسلامی دارد و سیاست‌های‌اش منعکس‌کننده باورهای مردمی است، این نکته را در نظر نمی‌گیرند که چرا برای اجرای این سیاست‌ها، ایران باید متوسل به راه‌هایی از قبیل تهدید، کتک زدن، جریمه، زندان، شکنجه، قتل‌های فرا–قضایی و اعدام شود. در جاهایی که دولت‌ها باید بر روش‌های سخت‌گیرانه و خشونت برای تنفیذ مقررات و معیارها متوسل شوند، این معیارها نمی‌توانند منعکس‌کننده سنت اصیل باشند. سنت اصیل به استناد و اصالت خودش خود را تحمیل می‌کند و امری هنجاری است چون خود واجد اتوریته است.[۲۰] به این ترتیب، سنت اصیل به طور خودکار این‌گونه تلقی می‌شود؛ چنان‌که در خاورمیانه می‌توان دید که پوشش سنتی به طور داوطلبانه توسط بسیاری از مردان و زنان به عنوان تجلی هویت فرهنگی‌شان استفاده می‌شود. در مقابل، مقررات اسلام رسمی ایران، که برای لازم الاجرا بودن متکی بر روش‌های پلیسی دولتی است، بیشتر نزدیک به «سنت‌گرایی» یا ایدئولوژی سنت است.

موضع دولت‌های خاورمیانه تکامل پیدا کرده است؛ این دولت‌ها از تبیین مواضعی از قبیل مواضع رجایی خراسانی که صراحتا حقوق بشر را تحقیر می‌کند فاصله گرفته‌اند و در عوض در پی متقاعد کردن جامعه بین‌المللی به این نکته‌اند که درخواست آن‌ها برای احترام به فرهنگ اسلامی سازگار با تمسک به قوانین حقوق بشر بین‌المللی است. در کنفرانس جهانی حقوق بشر سال ۱۹۹۳ در وین، ایران و عربستان سعودی بر پذیرفتن دیدگاه‌های اسلامی درباره حقوق بشر اصرار کردند؛ اما به جای تاکید بر خاص‌گرایی فرهنگی، نوعی جهان‌شمولی مبهم و موجه از حقوق بشر را پیشنهاد کردند.

مثلا هنگام صحبت کردن در کنفرانس، وزیر خارجه سعودی گفت که قوانین اسلام «یک نظام جامع از حقوق بشر جهان‌شمول» را تمهید می‌کند. او گفت که می‌پذیرد که اصول و اهداف حقوق بشر «ماهیتی جهان‌شمول» دارند، و صرفا این پیش‌بینی احتیاطی را افزود که در کاربرد آن‌ها لازم است که «به تنوع جوامع توجه شود و پیشینه‌های مختلف تاریخی، فرهنگی، دینی و حقوقی آن‌ها در نظر گرفته شود.»[۲۱] او تلاش نکرد که از مواضع واقعی عربستان سعودی دفاع کند که متضمن این ادعاهاست که اسلام

تایید کننده‌ی مطلق‌گرایی سلطنتی است، تبعیض جنسیتی را لازم می‌داند و مجازات اعدام را برای برخورد با جادوگری روا می‌داند.

رییس هیأت ایرانی در کنفرانس نیز پشتیبانی لفظی‌اش را از اصل جهان‌شمولی ابراز کرد و منکر این شد که تعالیم دینی ارزش افراد را در پای رفاه جامعه قربانی می‌کند. او استدلال کرد که رهیافتی چندوجهی به حقوق - یعنی رهیافتی که معیارهای اسلامی را نیز مورد توجه قرار دهد - می‌تواند «زمینه بهتری را برای تحقق کامل حقوق بشر فراهم کند» و استدلال کرد که «با تکیه بر غنا و تجربه همه فرهنگ‌ها و به ویژه آن‌ها که مبتنی بر ادیان الهی هستند، منطقا می‌تواند به غنای مفاهیم حقوق بشر کمک کند.»[۲۲] به این ترتیب، هیأت ایرانی ادعا کرد که گنجاندن اصول اسلامی به سود حقوق بشر خواهد بود.

پس از بحث‌هایی بر سر جهان‌شمولی حقوق بشر، اعلامیه وین و برنامه‌ی عملی که در پایان کنفرانس صادر شد ابراز داشت که «ماهیت جهان‌شمولی این حقوق و آزادی‌ها فوق چون و چراست.» اما این اعلامیه تبصره مبهمی را نیز درج کرده است که توصیه می‌کند که «اهمیت ویژگی‌های خاص ملی و منطقه‌ای و سایر پیشینه‌های تاریخی، فرهنگی و دینی را نیز باید مد نظر داشت.» این ابهام در اعلامیه نهایی باید مایه خشنودی بسیاری از کشورها مثل ایران و عربستان سعودی شده باشد، که ظاهرا به این نتیجه رسیده بودند که قانون حقوق بشر بین‌المللی آن مایه از مشروعیت را فراهم کرده بوده که دست‌کم وقتی با مخاطبانی بین‌المللی مواجه می‌شود، این کشورها ناگزیر به پنهان نگه داشتن خصومت‌شان می‌شوند و اسلام را مکمل جهان‌شمولی حقوق بشر اعلام می‌کنند. این یعنی باورمندان به نسبیت‌گرایی فرهنگی که تایید سخنان‌شان را در نظرهای خصمانه رجایی خراسانی در سال ۱۹۸۴ می‌دیدند اکنون باید با بیانیه‌هایی دولتی سر شاخ شوند که بسیار سنجیده‌تر و مفصل‌تر هستند.

اخیرا، دولت‌هایی که در پی استفاده از فرهنگ‌ها به عنوان مستمسکی برای عدم تمکین به قوانین حقوق بشر بین‌المللی بوده‌اند به ائتلاف‌هایی پیوسته‌اند تا با راه انداختن حرکت‌هایی تضمین کنند که در نظام حقوق بشر سازمان ملل وزن بیشتری به ارزش‌های سنتی داده شود ـ اما بر مبنای ادعاهایی که انجام چنین کاری باعث تقویت حقوق بشر می‌شود. سازمان همکاری اسلامی، که به طور فزاینده‌ای در پی ترویج مواضعی در سازمان ملل بوده است که مواضعی اسلامی تصویر می‌شوند، هماهنگ‌کننده‌ی مواضعی بوده است که دولت‌های عضوش، که اکنون به طور معمول در یک بلوک رأی می‌دهند، اتخاذ کرده‌اند. در سال ۲۰۰۹، جناح سازمان همکاری اسلامی در شورای حقوق بشر سازمان ملل از قطع‌نامه‌ای حمایت کرد که توسط روسیه پیشنهاد شده بود و خواستار

ترویج مطالعه «ارزش‌های سنتی» بود و ادعا می‌کرد که «فهم بهتر از ارزش‌های سنتی نوع بشر که شالوده هنجارها و معیارهای حقوق بشر بین‌المللی هستند، می‌تواند در پیشبرد و حفظ حقوق بشر و آزادی‌های اساسی سهم داشته باشد.»[۲۳]

با توجه به این‌که این قطع‌نامه را روسیه پیشنهاد کرده است، کشوری که در آن کلیسای ارتودوکسِ از نو قوت یافته از حقوق بشر انتقاد کرده و آن را مغایر با ارزش‌های دینی خوانده است، و این‌که این قطع‌نامه مورد حمایت بسیاری از کشورهایی است که مشهور به انزجار از حقوق بشر هستند، می‌توان پیش‌بینی کرد که ارزش‌های سنتی می‌توانند علیه حقوق بشر به کار گرفته شوند. خطرات بالقوه‌ای که این قطع‌نامه می‌تواند داشته باشد در اظهارنظرهای سازمان غیردولتی حقوق بشری زنان، «زنانی که تحت قوانین مسلمانی زندگی می‌کنند»[۱] (WLUML) برجسته شده‌اند که گروهی است با تجربه و تخصص در زمینه تمسک به اسلام برای انکار حقوق بشری زنان. این سازمان متذکر شده است که:

> ترویج ارزش‌های سنتی لزوما به معنای دفاع از هنجاری پدرسالارانه نیست؛ مدافعان حقوق زن/انسان دیر زمانی است که در پی بازپس‌گیری سنت‌ها و فرهنگ‌ها از خوراک‌دهندگان ایدئولوژی‌های بنیادگرا و واکنشی بوده‌اند. اما این قطع‌نامه فرض می‌کند که «ارزش‌های سنتی» ناگزیر سهمی مثبت در حقوق بشر دارند؛ در این قطع‌نامه به هیچ رو اذعان به این نکته نیست که از «ارزش‌های سنتی» مکررا برای توجیه نقض حقوق بشر استفاده می‌شود.
>
> روسیه هنگام ارائه پیش‌نویس قطع‌نامه، از تعریف «ارزش‌های سنتی» یا توضیح معنای آن‌ها امتناع کرد. تنها ما نیستیم که بیم آن داریم که این «ارزش‌های سنتی» ممکن است که مستمسکی شوند برای تعرض به زنان، اقلیت‌های جنسی و سایر گروه‌های آسیب‌پذیر. در واقع، بسیاری از ابزارها و قطع‌نامه‌های سازمان ملل این نکته را به رسمیت می‌شناسند که ممکن است از سنت و فرهنگ برای نقض حقوق جهانی بشر استفاده شود.[۲۴]

دولت‌های خاورمیانه به این نتیجه رسیده‌اند که باید کوشش کنند تا تبدیل به بازیگرانی مهم در نظام حقوق بشر سازمان ملل شوند و از درون برای دست‌کاری آن کار کنند. برای رسیدن به این هدف، دولت‌هایی که کارنامه حقوق بشری تاسف‌باری دارند مثل ایران و عربستان سعودی، کوشش کرده‌اند که در لباس احترام به حقوق بشر

1. Women Living under Muslim Laws

ظاهر شوند تا در شورای حقوق بشر سازمان ملل کرسی‌هایی به دست بیاورند. دیپلماسی در مورد عربستان سعودی موفق بود و سعودی‌ها را قادر ساخت که یک کرسی به دست بیاورند و سال‌ها آن را حفظ کنند، اما ایران با مقاومت‌های زیادی مواجه شد و در آوریل سال ۲۰۱۰ شاهد شکست تلاش‌اش بود. در سال ۲۰۱۰، در یک موضع‌گیری حیرت‌آور مغایر با موضع سال ۱۹۸۴، «محمد جواد لاریجانی»، دبیر کل شورای عالی حقوق بشر ایران، به شورای حقوق بشر سازمان ملل گفت که ایران مروج و مدافع حقوق بشر است و انتقادهای غربی از کارنامه ایران بی‌اساس است.[۲۵] چنان‌که پیچ و خم‌های تصویری که ایران از نحوه اثرگذاری فرهنگ اسلامی بر برخوردش با حقوق بشر نشان می‌دهد، مواضع دولتی درباره اسلام و حقوق بشر به نظر می‌رسد که محصول محاسبات متغیر سیاسی دولت است و نباید مترادف با فرهنگ انگاشته شود.

## مسلمانان نسبیت‌گرایی فرهنگی را به چالش می‌گیرند

نسبیت‌گرایان فرهنگی تمایل دارند که مواضع مسلمانانی را که از جهان‌شمولی حقوق بشر دفاع می‌کنند و اعتراض می‌کنند که از اسلام سوء استفاده می‌شود تا آن‌ها را از حقوق‌شان محروم کند، قبیح بشمارند. در عین حال، این مواضع روز به روز با قوت بیشتری مطرح می‌شوند و نادیده گرفتن آن‌ها دشوارتر شده است.

چنان‌که جنبش حقوق بشری رو به رشد در جهان مسلمان نشان داده است، بسیاری از مسلمانان معتقدند که اسلام و حقوق بشر می‌توانند با موفقیت ممزوج شوند و حتی این موضع را می‌گیرند که اسلام مقوم و مؤید حقوق بشر است.[۲۶] مسلمانانی که از تعابیر و اصطلاحات مدرن حقوق بشری استفاده نمی‌کنند اغلب رویکردهایی را نشان می‌دهند که پرده از باورشان به آرمان‌های بنیادی آن بر می‌دارد که معتقد است عدالت، برابری و احترام به جان و کرامت آدمی چنان در زمره اصول اسلام هستند که نظامی که نتواند برای این‌ها احترام قائل شود، نمی‌تواند سازگار با اسلام باشد.

کنشگران حقوق بشر در خاورمیانه سرسختانه طرفدار تمسک به قانون حقوق بشر بین‌المللی بوده‌اند. یک نمونه‌اش، اعلامیه کازابلانکاست که توسط « نخستین کنفرانس بین‌المللی جنبش حقوق بشر عرب» تولید شده است که در کازابلانکا مراکش، از ۲۳ تا ۲۵ آوریل ۱۹۹۹ برگزار شد. این اعلامیه شامل بیانیه‌ای بود که منعکس‌کننده دیدگاه‌های کنشگران حقوق بشر خاورمیانه است با این مضمون که «تنها مرجع مورد اشاره» قانون حقوق بشر بین‌المللی است و بر جهان‌شمولی حقوق بشر تاکید دارد. علاوه بر این، این اعلامیه «هر گونه تلاشی را برای استفاده از مختصات تمدنی یا دینی برای به چالش گرفتن

جهان‌شمولی حقوق بشر» رد می‌کند.[۲۷]

مطالبات برخورداری از حقوق بشر تمهید شده در قانون بین‌المللی در کنفرانسی در سال ۲۰۰۳ در بیروت مطرح شدند که توسط مؤسسه مطالعات حقوق بشر قاهره (CIHRS) با همکاری «انجمن دفاع از حقوق و آزادی‌ها»، تدارک دیده شده بود. در این کنفرانس شرکت‌کننده‌گان متنوعی از میان سازمان‌های غیردولتی عرب و بین‌المللی، دانشگاهیان و متخصصان دیگر و نماینده‌گانی از نهادهای دولتی و بین‌المللی خاورمیانه و اروپا حضور داشتند. نتیجه این کنفرانس «اعلامیه بیروت درباره حفاظت منطقه‌ای حقوق بشر در جهان عرب» بود که بر جهان‌شمولی حقوق بشر تاکید داشت و اصل ۳ آن، شامل نفی بی‌قید و شرط هر گونه استفاده از «فرهنگ» یا «اسلام» برای محدود و مقید کردن حقوق بشر بود و ابراز می‌داشت که:

> مختصات و ویژگی‌های تمدنی یا دینی نباید به عنوان بهانه و مستمسکی برای تردیدآفرینی درباره جهان‌شمولی حقوق بشر و زیر سوال بردن آن به کار برده شود. «ویژگی‌ها»یی که سزاوار ارج نهادن هستند، مواردی هستند که باعث می‌شود یک شهروند حس کرامت و برابری داشته باشد و باعث غنای فرهنگ و زندگی‌اش شوند، و مروج مشارکت او در امور عمومی کشورش شوند. تاکید بر اصول روادار اسلام و ادیان به طور کلی نباید در تعارض کاذبی با اصول حقوق بشر قرار داده شود. این کنفرانس نسبت به تمسک به برداشت‌های کهن از اسلام هشدار می‌دهد که اسلام را تحریف می‌کنند و به مسلمانان توهین می‌کنند و منجر به نقض حقوق بشر می‌شوند به ویژه وقتی که زنان را جدا می‌کنند و مانع آزادی اندیشه، باور، هنر خلاق، ادبیات و پژوهش علمی می‌شوند.[۲۸]

حقوق‌دان برجسته حقوق بشر ایرانی، «شیرین عبادی»، نیز که به خاطر کار شجاعانه‌اش در شرایطی خطرخیز برای پیشبرد حقوق بشر، جایزه صلح نوبل در سال ۲۰۰۳ را دریافت کرد، افکار مشابهی دارد. در جریان مصاحبه‌ای که در سال ۲۰۰۴ با او انجام شده است، او مدعی سازگاری بین اسلام و حقوق بشر است و توضیح می‌دهد که هدف او این است که نشان دهد که دولت‌هایی که حقوق بشر را به نام اسلام نقض کرده‌اند از اسلام سوء استفاده می‌کنند.[۲۹] وقتی از او درباره این ادعا که قانون حقوق بشر بین‌المللی «غربی‌تر» از آن است که با پذیرش مسلمانان مواجه شود می‌پرسند، عبادی پاسخ می‌دهد:

> فکر نسبیت‌گرایی فرهنگی چیزی نیست جز بهانه‌ای برای نقض حقوق بشر. حقوق بشر حاصل تمدن‌های مختلف است... کسانی که به نسبیت‌گرایی فرهنگی

تمسک می‌جویند در واقع دارند از آن به عنوان مستمسکی برای نقض حقوق بشر استفاده می‌کنند و می‌کوشند نقابی فرهنگی بر چهره کاری که می‌کنند قرار دهند. آن‌ها استدلال می‌کنند که نسبیت‌گرایی فرهنگی مانع از این می‌شود که ما حقوق بشر را پیاده کنیم. این بهانه‌ای بیش نیست. حقوق بشر، معیاری جهان‌شمول است و جزیی از همه ادیان و تمدن‌هاست.[ ۳۰]

نسبیت‌گرایان فرهنگی ممکن است دیدگاه‌های مسلمانانی مثل عبادی را رد کنند که از حقوق بشر بین‌المللی دفاع می‌کنند و آن‌ها را بیش از اندازه غرب‌زده تلقی کنند یا حتی خیلی شدیدتر، دفاع آن‌ها را خیانت فرهنگی بنامند. نسبیت‌گرایان فرهنگی با این کار به تمایلات اورینتالیستی خود پشت می‌کنند که، چنان‌که در بالا ذکر آن رفت، باعث می‌شود که مردم شرق و غرب را واجد طبیعت‌هایی ذاتا متفاوت بدانند و چنین فکر کنند که برگرفتن عقاید و نهادهای مدرن توسط افرادی که شرقی طبقه‌بندی می‌شوند به نحوی نامتناسب و غیرطبیعی است.[ ۳۱]

ذهنیت نسبیت‌گرایی فرهنگی بسیاری از غربیان را شرطی می‌کند که فرض کنند «بومیان» به نظام‌هایی که غربی‌ها ظالمانه می‌دانند راضی و قانع هستند. چنان‌که ناظری آرژانتینی درباره رویکردهای نسبیت‌گرایان فرهنگی متذکر شده است، موضع نسبیت‌گرایان فرهنگی تلویحا می‌گوید که:

شاید بشود کشورهایی را که از دل سنت غربی بر نیامده‌اند از تمکین کردن به قانون بین‌المللی حقوق بشر معذور داشت. این نظریه نخبه‌گرایانه حقوق بشر بر این باور است که حقوق بشر برای غرب خوب است ولی برای بیشتر دنیای غیرغربی خوب نیست. حیرت‌آور این‌که این نظریه نخبه‌گرایانه حقوق بشر در غرب دموکراتیک بسیار محبوب است نه تنها در حلقه‌های محافظه‌کاران بلکه حتی، و چه بسا بیشتر، در میان گروه‌های لیبرال و رادیکال.موضع نسخه راست‌گرایانه نخبه‌گرایی ارتباط تنگاتنگی با استعمارگری دارد، که مردم عقب‌افتاده نمی‌توانند بر خودشان حکومت کنند و دموکراسی تنها برای فرهنگ‌های فرادست جواب می‌دهد. نسخه چپ‌گرایانه‌اش، که اغلب از سوی لیبرال‌هایی تبیین می‌شود که نماینده حقوق مدنی در کشورهای غربی هستند ولی حامی دیکتاتوری‌های چپ‌گرا در خارج‌اند، این باور را بازتاب می‌دهد که ما باید در برابر هویت فرهنگی و حق تعیین سرنوشت سیاسی کشورهای جهان سوم با راوداری و احترام برخورد کنیم (هر چند البته به ندرت خود مردم تصمیم می‌گیرند که دیکتاتور

داشته باشند و اغلب دیکتاتورها به جای آن‌ها تصمیم می‌گیرند).
موضع دانشوران نسبیت‌گرایی که مدافع حقوق بشر هستند، نمونه‌ای بلیغ از نخبه‌گرایی نقاب‌دار را نشان می‌دهد. چنین افرادی خود را بر سر دو راهی محالی می‌بینند. از یک سو نگران تبیین یک معیار حقوق بشر بین‌المللی هستند و از سوی دیگر می‌خواهند به خویش فرمایی فرهنگ‌های خاص احترام بگذارند. نتیجه‌اش هشداری مبهم علیه «قومیت محورگرایی» است، و پیشنهادهایی با نیت خیر که نسبت به دولت‌های استبدادی با ملایمت و احترام برخورد می‌کند و در برابر رنج انسانی نگرانی کافی ندارد. از آن رو که پیامد هر نسخه از این نخبه‌گرایی این است که بعضی گروه‌های ملی یا قومی خاص به نحوی کمتر از دیگران حق برخورداری از حقوق بشر را دارند، این نظریه از بنیاد، غیراخلاقی و سرشار از بن‌مایه‌هایی نژادپرستانه است.[۳۲]

در مواردی که ارزش‌های سنتی به طور گزینشی برای اهداف سیاسی توسط دولت‌ها استفاده و دست‌کاری می‌شوند، سخنان «جک دانلی»[1] شایسته توجه است. او هشدار داده است که «در کنار به رسمیت شناختن ادعاهای مشروع حق تعیین سرنوشت و نسبیت فرهنگی، باید نسبت به دست‌کاری ریشخندگرانه یک فرهنگ گذشته‌ی در حال احتضار، از دست رفته یا اساطیری نیز هشیار باشیم» و پیشنهاد کرده است که آن‌چه به عنوان فرهنگ «سنتی» تصویر می‌شود چه بسا در واقع بازتاب دوپیوندی سردرگم‌کننده‌ای باشد:

> امروزه در جهان سوم، بسیار بیش از آن‌چه که نباید رخ بدهد، شاهد جوامعی دوگانه هستیم و روش‌هایی چهل‌تکه که در زمینه‌سازی در هم آمیختن شیوه‌های آشتی‌ناپذیر قدیم و جدید هستند. به جای مقاومت فرهنگ سنتی در برابر مداخلات مدرن، یا حتی پدید آمدن فرهنگ‌ها و ارزش‌های تلفیقی، معمولاً به جای آن شاهد یک غرب‌زدگی مختل‌کننده و ناتمام، سردرگمی فرهنگی یا استقبال شورمندانه از روش‌ها و ارزش‌های «مدرن» هستیم.[۳۳]

به نظر می‌رسد که نسبیت‌گرایان فرهنگی به این نکته توجهی نکرده‌اند و وضعیت‌هایی را تصور می‌کنند که یک غربی قومیت‌محور درگیر محکوم کردن سنت‌های «وحشیانه» در میان مردم به اصطلاح «بدوی» در جوامعیی است که به شیوه‌های کهن زندگی چسبیده‌اند. در واقع، این نوع از نسبیت‌گرایی فرهنگی که خواهان این است که مردم در جوامع توسعه‌یافته از توهین به جوامع سنتی با فرهنگ نادر بازمانده از قدیم که نمی‌توانند از

1. Jack Donelly

حقوق بشر بر اساس معیارهای مدرن بین‌المللی دفاع کنند بپرهیزند، به نظر موجه می‌رسد. دلیل زیادی وجود ندارد برای این‌که کسی بخواهد آن توازن تا هم‌اکنون به مخاطره افتاده چند جامعه معدود را که تاکنون توانسته‌اند در برابر هجوم جهانی شدن مقاومت کنند و در پی این بوده‌اند که میراث‌های متمایز خود را حفظ کنند بر هم بزنند. نظام‌های اجتماعی در روستاهای دور افتاده در کوهستان‌ها یا اعماق جنگل‌ها، سلسله‌مراتب یک سکونت‌گاه دورافتاده‌ی واحه‌ای، یا مراسم قبایل بادیه‌نشینی که تقلا می‌کنند در شرایط دشوار تنها زنده بمانند ممکن است با آرمان‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر سازگار نباشد، اما این جوامع ممکن است محیط انسانی‌تر بهتری را برای اعضای‌شان فراهم کنند تا جوامع دولتی بزرگ‌تر پیرامون آن‌ها. وقتی طرح‌های حقوق بشر اسلامی را بررسی می‌کنیم وضع یکسره متفاوت است چون در آن‌ها دغدغه ارزیابی هیچ یک از چند فرهنگ سنتی بازمانده و جان به در برده نیست بلکه ارزیابی نسخه‌های دست‌کاری شده از قانون حقوق بشر بین‌المللی است که به سیاست‌های دولتی گره خورده‌اند و نخبگان حاکم، آن‌ها را به شکلی طراحی کرده‌اند که تقویت‌کننده اختیارات و امتیازهای خاص دولت به بهای قربانی کردن حقوق شهروندان کشور باشد.

یکی از راه‌هایی که نسبیت‌گرایان فرهنگی برای به چالش گرفتن جاذبه حقوق بشر ممکن است اختیار کنند، اشاره به حمایت مردمی از جنبش‌های مروج اسلام‌گرایی در خاورمیانه است. آن‌ها ممکن است ادعا کنند که این خود ثابت می‌کند که اسلام، نه حقوق بشر، از جاذبه مردمی گسترده برخوردار است در حالی که حقوق بشر را نخبگان حمایت می‌کنند. واقعیت این است که هم اسلام و هم حقوق بشر نشان داده‌اند که دارای جذابیت مردمی قدرت‌مندی هستند. گروه‌های حقوق بشری و جنبش‌های اسلام‌گرا روز به روز برای به دست آوردن وفاداری جمعیت‌های سرخورده‌ای که از نظام‌های فاسد و استبدادی بیگانه شده‌اند و سخت در پی زندگی‌های بهتری هستند رقابت می‌کنند و گاهی جاذبه آن‌ها برای این مردم مضامین مشترکی دارد.[۳۴]

در بسیاری از کشورهای مسلمان، برنامه‌های پیشنهادی اسلامی‌سازی از محبوبیت مردمی بسیاری برخوردارند دقیقا به این دلیل که اسلام تبدیل به قوی‌ترین زبان برای اعتراض سیاسی علیه رژیم‌های ستمگر شده است. این نکته را باید به خاطر داشت که حمایت مردمی از گروه‌هایی که خواهان «اسلامی‌سازی» در موقعیت‌هایی هستند که در برابر رژیم‌های منفور به پا می‌خیزند، شاید نشانه نیت واقعی برای حمایت از موارد مشخص برنامه‌های اسلامی‌سازی که این گروه‌ها پس از به قدرت رسیدن در پی آن هستند نباشد. چنان‌که در جای دیگر نیز متذکر شده‌ام، وقتی مدافعان اسلامی‌سازی در

جایگاه اپوزیسیون هستند و هم‌چنان خواهان جلب حمایت برای برنامه‌های‌شان هستند، اسلامی‌سازی را به مثابه نوش‌دارویی برای همه آفات و عوارض سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تلقی می‌کنند.[۳۵] گروه‌های اسلام‌گرا در حین تلاش برای جلب حمایت، بر معانی مثبت اسلام تکیه می‌کنند و در عین حال توصیف‌هایی مبسوط از برنامه‌های واقعی‌شان دارند به این معنا که مردم می‌توانند از برنامه‌های اسلامی‌سازی‌شان چیزی را بخواهند که دوست دارند آن‌ها ارائه کنند.[۳۶]

پس از این‌که رژیم‌ها برنامه‌های اسلامی‌سازی‌شان را پیاده می‌کنند و مردم در می‌یابند که مقتضای آن چیست، وضعیت فرق می‌کند. تجربه نشان داده است که رژیم‌های اسلام‌گرا آماده‌گی برگزاری انتخابات آزاد را ندارند تا بیازمایند که آیا رأی‌دهنده‌گان هم‌چنان پس از سال‌ها تجربه‌ی روش‌های واقعی اسلامی‌سازی آن‌ها را تصویب می‌کنند یا نه. مردم خاورمیانه که شاهد خصلت ضد دموکراتیک رژیم تئوکراتیک ایران بوده‌اند و خواهان برخورداری از حقوق و آزادی‌ها هستند، اکنون از اسلامی‌سازی می‌هراسند. مثلا بسیاری از شرکت‌کننده‌گان در قیام‌هایی که منجر به سرنگونی دیکتاتوری‌های «زین العابدین بن علی» و «حسنی مبارک» در تونس و مصر شد، ابراز نگرانی کرده‌اند که در انتخابات‌های بعدی اسلام‌گرایانی که سازمان‌دهی خوبی دارند، خواهند توانست که به قدرت برسند و در نتیجه هر نوع مخالفتی را مغلوب و قوانینی سرکوب‌گرانه را تحمیل کنند. در پاسخ، اسلام‌گرایان معتدل در هر دو کشور کوشش کرده‌اند تا این نگرانی‌ها را کاهش دهند و مردم را متقاعد کنند که بر اساس مقررات دموکراتیک رفتار خواهند کرد و به حقوق بشری همه شهروندان احترام خواهند گذاشت. حتی رییس حزب اسلام‌گرای تندروی مصر، یعنی «حزب نور»، سخت تلاش کرد که این پیام را منتقل کند که حزب خود را وقف دموکراسی، حاکمیت قانون و حقوق بشر خواهد کرد.[۳۷] با ظاهر شدن قدرت‌مند احزاب اسلام‌گرا در انتخابات‌های اواخر سال ۲۰۱۱، حسن نیت آن‌ها در بوته آزمون است.

این‌که ادعا کنیم حمایت از حقوق بشر در خاورمیانه رو به رشد است به این معنا نیست که اگر حقوق بشر را به همه‌پرسی بگذارند، اکثریت رأی‌دهنده‌گان تمام ابعاد لایحه بین‌المللی حقوق بشر را تصویب خواهند کرد. بخش‌هایی از جمعیت ممکن است به مقرراتی اسلامی ملتزم بمانند که با قانون حقوق بشر بین‌المللی تضاد دارند. علاوه بر این، اولویت‌هایی که در کشورهای مختلف خاورمیانه بیان می‌شوند ممکن است همگرایی بسیار داشته باشند، حتی وقتی که دیدگاه‌های آمریکا و کانادا در زمینه بسیاری از مسائل حقوق تفاوت داشته باشند، به رغم این‌که دو کشور از حیث تاریخ و میراث حقوقی‌شان

ارتباط نزدیکی با هم دارند. بسیاری این واقعیت را نادیده می‌گیرند که در غرب هم‌چنان اختلاف نظرهایی در زمینه مفاهیم حقوق و حفاظت از حقوق وجود دارد. این نکته حتی در داخل اتحادیه اروپا نیز صادق است که مفهوم «حاشیه‌ی پذیرفتن»[1] را برای تمهید رهیافت‌های مختلف ملی به حقوق بشر برگرفته است.[۳۸]

التزام به قانون حقوق بشر از همه کشورها نمی‌خواهد که رهیافت‌های مشابهی اتخاذ کنند. اما لازمه‌اش این است که حقوق بشر به شیوه‌ای که سازگار با اصول بین‌المللی باشد تعریف و حفاظت شود.

## دغدغه‌های واقعی حقوق بشر در خاورمیانه

شکافی عمیق بین تمرکز آرمان‌گرایانه مدافعان اسلامی‌سازی، که عمدتا قانون اسلامی را به مثابه راه حل آرمانی همه مشکلات می‌بینند و تمرکز کنشگران مسلمان حقوق بشر وجود دارد که دغدغه‌شان فائق آمدن بر موانع دموکراتیزاسیون و ایجاد راه حل‌های ملموس و عملی است که چشم‌اندازهایی واقع‌گرایانه برای پایان نقض حقوق ارائه می‌کنند. گزارش‌های بحثی میان اسلام‌گرایان و کنشگران حقوق بشر تایید می‌کند که چطور اسلام‌گرایان بر فضایل اصول اسلامی به صورت مجرد و انتزاعی تاکید دارند در حالی که کنشگران حقوق بشر مسلمان بر نیاز به رسیدگی به جزییات روندهای اصلاحات و چارچوب‌های نهادی و مؤسساتی تاکید دارند.[۳۹]

تقابل چشمگیری وجود دارد میان سکوت طرح‌های حقوق بشر اسلامی در قبال نقض حقوق بشر مردم خاورمیانه و نقد حساب‌شده و استثنائاً صریح وضعیت حقوق بشر در جهان عرب که علنا توسط گروهی از روشنفکران عرب در جلسه‌ای در تونس در سال ۱۹۸۳ صادر شده است. این نقد روشنفکران عرب، که پیشگویانه بسیاری از مشکلاتی را که بعدا منجر به خیزش‌های بهار عربی شد شناسایی کرده بود، یکی از سلسله ارزیابی‌های انتقادی از آفاتی بود که دامنگیر جوامع عرب بود و این روشنفکران عرب به روشنی پیامدهای منفی فقدان آزادی را که در منطقه شایع بود می‌دیدند. بخش‌هایی از نقد سال ۱۹۸۳، که با تغییر بخش‌هایی که نیاز به تغییر دارد، درباره معضلات حقوق بشر در کشورهای غیر عرب منطقه نیز صادق است و به شکل زیر بازنویسی شده است.

این نقد مدعی است که به بهانه‌های مختلفی -از جمله نیاز به سوسیالیسم، توسعه، تحقق اتحاد پان عربی، حفظ حاکمیت ملی و مبارزه با اسراییل - مطالبات دموکراسی‌خواهانه رد شده‌اند. مدعای نقد این است که آزادی، جدای از فایده اجتماعی آن، به خودی خود

1. margin of appreciation

ارزش است؛ ارزشی که عرب‌ها تشنه آن هستند و تمام رژیم‌ها آن را انکار می‌کنند. عرب‌ها نه تنها از بیان آزاد و مشارکت در تعیین سرنوشت‌شان منع می‌شوند، بلکه مدام در معرض سرکوب واقع می‌شوند. ترس از زندان، قتل، قتل دسته‌جمعی و شکنجه بر زندگی‌های‌شان سایه افکنده است. مردم عرب چنان تحقیر شده‌اند، حوزه آزادی‌های فردی‌شان چنان محدود است، و صداهای‌شان چنان خفه شده و به ذلت کشیده شده است که در آستانه یأس و نومیدی‌اند و یکسره از کار افتاده می‌شوند. این نقد روش‌های سرکوبگرانه و هم‌چنین دادگاه‌های اضطراری و تاکتیک‌های پلیسی-دولتی را محکوم می‌کند و خواستار اجرای محاکمات بر اساس قانون است. در بیشتر کشورهای عرب، بنا به ادعای این نقد، اتوریته مبتنی بر انقیاد شهروندان است. پیامدهای آن سردرگمی در ارزش‌ها و هنجارها و غیبت تفکر انتقادی است. یک سیستم با ساختار یکدست و بسته‌ی «هرمسی» از اتوریته، یکه‌تاز صحنه است و هیچ فضایی برای کثرت‌گرایی سیاسی یا عقلانی یا برای توسعه‌ی فرهنگ واقعی باقی نمی‌گذارد. این نقد از دولت‌های عرب می‌خواهد که به حقوق مدنی احترام بگذارند و از تعرض به آزادی‌های فردی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر تضمین شده است پرهیز کنند. نخستین اولویت به تایید این نقد برخورد برابر با همه شهروندان فارغ از باور، تبار یا جنسیت است. این نقد خواستار تضمین برای آزادی‌ها، به ویژه آزادی عقیده، آزادی نظر و بیان، آزادی مشارکت، آزادی تجمعات، و آزادی برای تشکیل سازمان‌ها و اتحادیه‌های سیاسی است. تضمین‌هایی برای حقوق زنان و اقلیت‌ها و دستگاه قضایی مستقل نیز درخواست شده است.[۴۰]

این نقد و سایر نقدهایی که در پی آن آمدند ثابت می‌کند که روشنفکرانی که حقیقتا در پی پیشبرد حقوق بشر در خاورمیانه هستند، آماده‌اند که با صدای بلند الگوهای واقعی نقض حقوق بشر را محکوم کنند و تردیدی ندارند که در نقدهای‌شان به قانون حقوق بشر بین‌المللی ارجاع دهند.

در سال ۲۰۰۲، متخصصان عرب که برای برنامه توسعه سازمان ملل کار می‌کردند، ارزیابی انتقادی سختی از وضع عقب‌مانده توسعه در جهان عرب ارائه کردند. در این گزارش، که نخستین گزارش از این سلسله بود، به این نتیجه رسیده بودند که منطقه عرب، یکی از هفت منطقه جهان، پایین‌ترین رتبه را از حیث آزادی دارد. با استفاده از شاخص‌هایی که ابعاد روند سیاسی، آزادی‌های مدنی، حقوق سیاسی و استقلال رسانه‌ها را می‌سنجد، نویسندگان کمبود هولناکی از آزادی را تصویر کردند. علاوه بر این، این گزارش تبعیض شدیدی را که زنان عرب دچار آن هستند برجسته کرد که مشارکت سیاسی و اقتصادی آن‌ها را پایین‌ترین رتبه در جهان نشان می‌داد.[۴۱] عمق و

شفافیت این نقد، تحسین مدافعان عرب حقوق بشر و دموکراتیزاسیون را برانگیخت.[۴۲] شرکت کنندگان کنفرانسی در ژوئن سال ۲۰۰۴ که بیش از صد روشنفکر و سیاست‌مدار عرب بودند، « اعلامیه دموکراسی و اصلاحات دوحه» را صادر کردند که الگوهای مشخص کشورداری غیردموکراتیک حاکم در جهان عرب را به سخره می‌گرفت و بهانه‌هایی را که رژیم‌ها برای به تعویق انداختن اصلاحات دموکراتیک استفاده می‌کنند، نفی می‌کرد.[۴۳]

این نقدها تایید می‌کنند که رژیم‌های خودکامه خاورمیانه فقط و فقط بر حسب معیارهای غربی محل اشکال نیستند، بلکه مردم داخل این جوامع نیز همین درک را دارند. آن‌ها نشان می‌دهند که مردم دموکراسی مشارکتی را تجملی غربی و عجیب و غریب نمی‌دانند؛ بلکه بسیاری از مشکلات و عوارضی را که دامنگیر جوامع‌شان هستند معلول فقدان آن می‌دانند.

از سوی دیگر حیرت‌آور است که طرح‌های حقوق بشر اسلامی که در این کتاب بررسی می‌شوند بر کمال مطلق آرمان‌های مجرد و انتزاعی اسلامی اصرار دارند و به طور کلی از عملکرد به شدت ضعیف حقوق بشری دولت‌های خاورمیانه‌ای چشم می‌پوشند. این طرح‌ها حقوق بشر اسلامی را به گونه‌ای تصویر می‌کنند که گویی این حقوق از اتوریته بی‌چون و چرایی برخوردارند و به صرف خاستگاه الهی‌شان تاثیر خود به خود دارند و به خاطر آن هیچ دولتی جسارت دست‌کاری آن‌ها را ندارد. مثلا اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، در مقدمه‌اش می‌گوید: «به اعتبار خاستگاه الهی‌شان، این حقوق را مقامات، مجالس یا سایر نهادها نه می‌توانند محدود و نسخ کنند یا نادیده بگیرند و نه می‌توان از آن‌ها دست کشید یا آن‌ها را مغفول گذاشت.»[۴۴] وزیر خارجه عربستان سعودی، هنگام ارائه اعلامیه قاهره در کنفرانس جهانی سال ۱۹۹۳ حقوق بشر در وین به عنوان بیانیه لازم الاجرای حقوق اسلامی، اصرار داشت که در قانون اسلامی، حقوق بشر صرفا اندرزها و نصایحی اخلاقی نیستند بلکه «دستوراتی قانونی» هستند که شامل «همه متن‌های حقوقی لازم برای تضمین اجرا و نافذ بودن آن هستند.»[۴۵] در نتیجه، او قانون اسلامی و اعلامیه قاهره را تمهید مؤثر حفاظت از حقوق تصویر کرد. پژوهشی جدید که اعلامیه قاهره و حقوق بشر اسلامی را تصویب می‌کند به طور کلی‌تر درباره موضع سعودی به تفصیل حرف زده است، و استدلال می‌کند که تکیه بر اصول اسلامی برای تضمین رژیم فضیلت، توازن و احسان کفایت می‌کند.[۴۶]

مدافعان طرح‌های حقوق بشر اسلامی می‌پذیرند که دولت‌های خاورمیانه هیچ احترامی برای حاکمیت قانون، از جمله قانون اسلامی، قائل نیستند چون این کار مستلزم

پذیرفتن این نکته است که تبار دینی قوانین اسلامی به این معنا نخواهد بود که در عمل نیز به آن احترام بگذارند. به این ترتیب، مطلوب‌های آرمان‌شهری‌ای که به همراه طرح‌های حقوق بشر اسلامی پیشنهاد می‌شوند به شکلی طراحی شده‌اند که مشکلات شدید حقوق بشری پیش روی مسلمانان در خاورمیانه را بپوشانند.

## پدید آمدن قانون حقوق بشر بین‌المللی

مدافعان حقوق بشر بین‌المللی حامی این فکرند که حقوق نه تنها در تمهیدات حقوق قانون اساسی بلکه در قانون بین‌المللی نیز باید تضمین شوند و برای همه ملت‌ها لازم الاجرا باشند. پس از جنگ جهانی دوم، سازمان ملل متحد، به عنوان برجسته‌ترین سازمان بین‌المللی، نقشی پیشرو در تبیین حقوقی داشت که پیش از این به تقنین محلی و داخلی کشورها واگذار شده بود. منشور سال ۱۹۴۵ سازمان ملل خواستار احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی شد اما این تکلیف دشوار را به عهده نگرفت که مشخص کند این‌ها شامل چه چیزهایی می‌شود. درآمدِ اعلامیه جهانی حقوق بشر که مجموع عمومی در سال ۱۹۴۸ آن را پذیرفت، خواستار این شد که اعضا در پی ایجاد نظم نوینی جهانی بر مبنایی محکم‌تر باشند که در آن «به رسمیت شناختن کرامت ذاتی و حقوق برابر و انفکاک‌ناپذیر اعضای خانواده بشری مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان باشد.»

یکی از راه‌های نگاه کردن به ذهنیت پشتِ برنامه سازمان ملل این است که آن را در ارتباط تنگاتنگ با وضعیت خاصی که جامعه جهانی پس از جنگ جهانی دوم داشت ببینیم که در آن مردم سراسر جهان درباره فجایع جنگ فکر می‌کردند و پیشنهاد می‌کردند که احترام به حقوق بشر باید به عنوان سنگری در برابر تکرار این فجایع تضمین شود. در نتیجه، جمله‌بندی درآمدِ این اعلامیه را می‌توان چنین فهمید که بیانگر «یک تفسیر سیاسی، جامعه‌شناختی و تاریخی از شرایط تاریخی جامعه جهانی پس از جنگ جهانی دوم» است.[۴۷] یعنی، اعلامیه جهانی حقوق بشر را می‌توان پاسخ اعضای سازمان ملل به یک تجربه تاریخی مشترک دید به این معنا که مایه‌ی الهام آن مستقل از هر چارچوب الهیاتی یا متافیزیکی خاص است. اگر از این منظر به آن نگاه کنیم، قانون حقوق بشر بین‌المللی، حتی در جاهایی که از صورت‌بندی‌های برگرفته از سنت غربی استفاده می‌کند، نقطه عزیمت متفاوتی دارد که ریشه در یک عقلانیت اخلاقی ژئوپلتیک مشخص دارد.[۴۸] بنیان آن‌ها در نهایت بینشی مشترک است برای جهانی بهتر از «آزادی، عدالت و صلح» چنان‌که در درآمد ذکر شده است. اگر این دیدگاه را بپذیریم، این واقعیت که تمهیدات مایه‌دار اعلامیه جهانی حقوق بشر پیشینه‌هایی دارند که نخستین بار به روشنی در

بافتی غربی تبیین شده‌اند، به این معنا نیست که نظام جدیدی که با اعلامیه جهانی حقوق بشر آغاز شده است، اصولی را بیان می کند که منحصرا متعلق به غرب است.

بسیاری از ابزارهایی که حقوق بشر بین‌المللی را صورت‌بندی می کنند، بعدا تحت اشراف سازمان ملل صادر شدند که دامنه قانون حقوق بشر را بسیار گسترده‌تر کردند. هر چقدر اعضای سازمان ملل با در برگرفتن کشورهایی از جنوب جهانی بیشتر شد، اعلامیه‌ها و کنوانسیون‌های مهم زیادی نیز با مشارکت نقاط مختلف جهان تولید شدند از جمله از سوی کشورهای خاورمیانه که در سال ۱۹۴۸ عضو سازمان ملل نبودند.

## پاسخ مسلمانان به نظام حقوق بشر سازمان ملل و مشارکت آن‌ها در آن

با توجه به تاریخ، تلاش‌هایی که دولت‌های خاورمیانه برای توجیه بیرون آمدن‌شان از تعهداتی که قانون حقوق بشر بین المللی ایجاد می کرد به بهانه ملزم بودن با اصول اسلامی که با آن‌ها تعارض دارد، ممکن بود تناقض‌آمیز به نظر برسد. دولت‌های مسلمان، بدون استثنا، به سازمان ملل پیوستند و با این کار پذیرفتند که ملزم به قانون بین‌المللی باشند. نکته مهم این است که مدت‌ها بعد از این‌که این کشورهای مسلمان به استقلال رسیدند، همه‌ی آن‌ها به صورت یک بلوک رسما دوباره خود را متعهد به نظام حقوقی سازمان ملل کردند. در منشور سال ۱۹۷۲ سازمان همکاری اسلامی، سازمانی بین‌المللی که همه کشورهای مسلمان به آن تعلق دارند، به صراحت منشور سازمان ملل و حقوق اساسی بشر را تصویب کرد و آن‌ها را سازگار با ارزش‌های اسلامی تلقی کرد. در درآمدِ این منشور، دو بند مجاور هم بیان می کند که اعضا:

متعهدند به حفظ ارزش‌های اسلامی معنوی، اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی که یکی از مهم‌ترین عوامل دستیابی با پیشرفت برای نوع بشر باقی خواهد ماند؛

تعهد دیگرباره‌شان را به منشور سازمان ملل و حقوق اساسی بشر تایید می کنند که اهداف و اصول آن مبنای همکاری موثر میان همه مردم است.

کشورهای مسلمان در صورت‌بندی قانون بین‌المللی از طریق مشارکت فعال‌شان در سازمان ملل و سازمان‌های مرتبط سهم داشتند و در تهیه پیش‌نویس ابزارهای حقوق بشر بین‌المللی از اعلامیه جهانی حقوق بشر به بعد نیز شرکت کرده‌اند. در تحولی مثبت، تعدادی از پژوهش‌های اخیر درباره شکل‌گیری نظام حقوق بشر بین‌المللی نشان داده است که چطور نقش سازنده کشورهای مسلمان بر ابزارهای بنیادین حقوق بشر سازمان ملل اثر گذاشته‌اند. در مقابل، کشورهای غربی مثل ایالات متحده آمریکا سهمی نسبتا فرعی ایفا کرده‌اند. البته، رهبری فردی «الینور روزولت» در به پیش راندن طرح حقوق

بشر در سازمان ملل نقشی حیاتی داشته است، اما «رنه کاسَن»[1] حقوق‌دان فرانسوی، «شارل ملک»[2]، دولتمرد لبنانی و «پنگ چون چانگ»[3] دیپلمات چینی نقش موثرتری در پیش‌نویس اعلامیه جهانی حقوق بشر داشتند.[۴۹] چانگ که حقوق بشر را مطلقا از لحاظ فرهنگی بیگانه نمی‌دانست، خود متخصص آیین کنفوسیوس بود و باور داشت که آن فلسفه، شالوده حقوق بشر را پی نهاده است.[۵۰] چنان‌که «مری آن گلندون»[4] متذکر می‌شود، این مرد عمیقا فرهیخته قالب‌واره ساختن از شرق و غرب را به مثابه قالب‌هایی صلب و جدا که هر یک فرهنگ یکپارچه خود را داشته باشد، رد می‌کرد. چانگ بر این باور بود که «از لحاظ فرهنگی «شرق‌ها» و «غرب‌ها»ی بسیاری وجود دارند و این‌ها به هیچ رو الزاما قابل تحویل و فروکاست به یکدیگر نیستند.»[۵۱]

جالب است که دستیار کاسن، دانشجوی ایرانی او «فریدون هویدا» بود که بعدا دیپلمات شد و به عنوان مردی ادیب شهرتی به دست آورد. از روایت‌های افراد نزدیک به او بر می‌آید که آن زمان در دهه ۱۹۴۰، کشورهای مسلمان کمتر مایل بودند که اعلامیه جهانی حقوق بشر را بر مبنایی دینی رد کنند تا این‌که آن را به خاطر ماهیت غیرواقع‌گرا و آرمان‌گرایانه‌اش مشکل‌آفرین بدانند. برای آن‌ها تصور پیاده شدن آن در کشورهای خودشان دشوار بود ولی به همان اندازه نمی‌فهمیدند که چطور می‌شد از کشورهای غربی انتظار تمسک به آن را داشت.[۵۲] البته ریشخندگران می‌توانستند ادعا کنند که کشورها دقیقا به این دلیل آماده تصویب آرمان‌های متعالی اعلامیه جهانی حقوق بشر بودند که تصورشان این بود که این‌ها چیزی جز حرف تو خالی و کلماتی روی کاغذ نخواهند بود.

مسلمانانی که می‌خواهند قانون حقوق بشر بین‌المللی را بی‌اعتبار سازند به این تصور دامن می‌زنند که مسلمانان از روند تولید این قانون کنار گذاشته شده بودند و لایه بین‌المللی حقوق بشر – شامل اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو کنوانسیون مهمی که از آن مشتق شدند، یعنی معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی(ICCPR)[5] و معاهده بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR)[6]، به طور مشخص بیان‌کننده ارزش‌های غربی هستند. پژوهش «سوزان والتز» بی‌دقتی این تصورها را ثابت کرده است و نشان

---

1. Reneé Cassin
2. Charles Malik
3. Peng Chun Chang
4. Mary Ann Glendon
5. International Covenant on Civil and Political Rights
6. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights

می‌دهد که نمایندگان کشورهای مسلمان سهم مایه‌دار و مهمی در این‌ها داشته‌اند.[۵۳]

در سال‌های نخستین سازمان ملل، به نظر نمی‌رسد که نمایندگان کشورهای مسلمان صراحتا ادعا کرده باشند که فرهنگ اسلامی مانع پذیرش اصول پیشنهادی حقوق بشر باشد. اما گهگاهی تلاش کرده‌اند که جلوی بعضی از تمهیدات خاص را که احتمالا تضاد با قانون اسلامی مبنای مخالفت‌شان بوده، بگیرند مانند مخالفت‌شان با آزادی تغییر دین یا برابری زنان. اما تمایل با چنین اعتراض‌ها و مخالفت‌هایی محدود به یک جناح نبوده است؛ سایر نمایندگان نیز با تمهیدات مختلف حقوق هم در اعلامیه جهانی حقوق بشر و هم در معاهده‌های بعدی مخالفت کرده‌اند.

در روایت‌های غربی از شکل‌گیری اعلامیه جهانی حقوق بشر، مخالفت‌ها و شکایت‌هایی که نماینده عربستان سعودی، «جمیل بارودی»[1]، کرده است اغلب مورد توجه قرار گرفته‌اند که منجر به تعمیم‌هایی درباره چالش‌های «اسلامی» در برابر جهانی‌شمولی حقوق بشر یا دشمنی «اسلامی» با اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر شده است. [۵۴] در واقع، سابقه این امر پیچیده‌تر است. دست بر قضا، بارودی نه سعودی بود و نه مسلمان بلکه یک مسیحی سوری بود. بارودی با گنجاندن عبارتی درباره «آزادی تغییر دین» مخالفت کرد که در نهایت در ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر گنجانده شد و بعضی از ناظران آن را به اسلام نسبت داده‌اند ولی او صراحتا از اسلام به عنوان دلیل مخالفت‌اش یاد نکرده است. «جوهانس مورسینک»[2] متذکر می‌شود که مخالفت بارودی با ماده ۱۸ شامل ارزیابی او مبنی بر این نکته بود که گفتار مربوط به آزادی تغییر دین حشو و زائد است و فراهم کردن حق تغییر دین به عنوان بخشی از آزادی دین داشتن وقتی که هیچ تمهید متناظری برای تضمین حق تغییر موضع در تمهیدات مربوط به آزادی اندیشه و وجدان وجود ندارد، ناسازگار است.[۵۵] بعضی از هیأت‌های دیگر از مخالفت بارودی حمایت کردند و همه آن‌ها هم از کشورهای مسلمان نبودند.[۵۶] به این ترتیب، استفاده از اظهارات بارودی برای تعمیم دادن یک خصومت «اسلامی» فرضی با اعلامیه جهانی حقوق بشر بلاوجه و بی‌اساس است.

افغانستان، مصر، عراق، پاکستان و سوریه در ابراز بعضی اعتراض‌ها درباره ماده ۱۸ با بارودی همراه شدند، ولی چنان‌که «والتز» متذکر شده است، یک جا «سِر محمد ظفرالله خان»[3]، که از طرف هیأت پاکستانی سخن می‌گفت، اصرار کرد که قرآن خود مدافع

1. Jamil Baroody
2. Johannes Morsink
3. Sir Muhammad Zafrullah Khan

آزادی دین است.[۵۷] نکته مهم این است که در واقع هنگام به رأی گذاشته شدن نهایی ماده ۱۸ هیچ کشور مسلمانی علیه آن رأی نداد که نشان می‌دهد که اعتراض‌ها هر چه بوده‌اند آن‌قدر مهم نبودند که بخواهند مخالفت‌شان را با آن ثبت کنند.

چنان‌که والتز متذکر شده است، بعضی از مخالفت‌ها در خصوص ماده ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر درباره ازدواج و خانواده ثبت شده‌اند. در میان مسائل دیگر، این ماده می‌گوید که همسران حقوق برابری در ازدواج دارند و ازدواج تنها باید با رضایت آزادانه و کامل طرفین انجام شود و زنان و مردان حق دارند ازدواج کنند و خانواده تشکیل دهند «بدون هیچ گونه محدودیتی بر اساس نژاد، ملیت یا دین.» عناصری از این ماده با قوانین اسلامی خانواده که در بسیاری از کشورهای مسلمان جاری بود تضاد داشت. مصر، عراق، عربستان سعودی و سوریه در میان مخالفان ماده‌ی ۱۶ بودند. هیأت مصری استدلال کرد که محدودیت‌های دینی درباره این‌که چه کسی می‌تواند با چه کسی ازدواج کند باید مورد قبول واقع شود.[۵۸] یکی از پیشنهادهای بارودی این بود که با توجه به داشتن حقوق برابر، زنان باید برخوردار از «حق کامل به صورتی که در قوانین کشورشان تعریف شده» باشند – و این پیشنهاد با مخالفت شدید هیأت پاکستانی بر این مبنا مواجه شد که جمله‌بندی بارودی «به کشورهایی که قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان دارند اجازه می‌دهند که هم‌چنان این قوانین را اعمال کنند.»[۵۹] یک بار دیگر، میان کشورهای مسلمان در این زمینه اختلاف وجود داشت. در عین حال، همه کشورهای غربی با ماده ۱۶موافق نبودند؛ ایالات متحده آمریکا که در آن جرم شمردن ازدواج‌های بین نژادی به طرز گسترده‌ای جاری بود، با پیشنهادی برای منع محدودیت ازدواج بر مبنای تبار، ملیت یا دین مخالفت کرد.[۶۰] نکته مهم این است که چنین مخالفتی، که نشان می‌داد آمریکا تمایل ندارد یکی از ابتدایی‌ترین آرمان‌های حقوق بشری را تمهید کند، عمدتا در روایت‌های مربوط به بحث‌های منجر به اعلامیه جهانی حقوق بشر نادیده گرفته می‌شود.

بارودی شکایتی کرد که انزجارآمیز به نظر می‌رسید و سخن‌اش این بود که نویسندگان ماده ۱۶ عمدتا از معیارهایی استفاده کرده‌اند که در تمدن غربی به رسمیت شناخته شده است و «تمدن‌های باستانی‌تر» را نادیده گرفته‌اند. بارودی حق کمیته برای «مقرر ساختن معیارهایی یکدست برای همه کشورهای جهان» یا اعلام «برتری یک تمدن» نسبت به سایر تمدن‌ها را به چالش گرفت.[۶۱] این چالش که جنبه‌هایی از بحث‌های ارزش‌های آسیایی را در دهه ۱۹۹۰ پیش‌بینی می‌کند، به نظر می‌رسد که طنین زیادی نداشت. هیچ کشور مسلمانی علیه ماده ۱۶ رأی نداد و هیچ کدام به طور مشخص بر این مبنا مخالفت نکردند که برابری زنان در مسائل ازدواج با اسلام تعارضی دارد. یعنی

هیأت‌های کشورهای مسلمان به نظر می‌رسد که از شکایت علیه ماده ۱۶ بر مبنای تضاد با قانون اسلام دور شده بودند.

هر چند بارودی زمینه نزاع با چندین پیشنهاد را داشت، مخالفت او یک موضع مخالفت مطلق‌گرا نبود. بارودی، با فاصله بسیار از اصرار بر این‌که اعلامیه جهانی حقوق بشر باعث برخورد جبران‌ناپذیر فرهنگ‌ها می‌شود، پیشنهاد کرد که هر چند اعلامیه «به کرات با الگوهای فرهنگ کشورهای شرقی تفاوت دارد، به این معنا نیست که در تعارض با آن‌هاست حتی اگر با آن‌ها سازگار نباشد.»[۶۲] علاوه بر این، تاکید ویژه بر عیب‌جویی بارودی در ادبیات ثانویه تصویری متعادل را به دست نمی‌دهد، چون کشورهای مسلمان عموما از اجماع پشت اعلامیه جهانی حقوق بشر حمایت کردند. این کشورها، در کنار طیفی از کشورهای کوچک و متوسط هم‌چنان درگیر روند پیش‌نویس کمیته سوم بودند که برای نهایی‌سازی متن تلاش کردند. در مقابل، تا آن مرحله، قدرت‌های بزرگ عمدتا مشارکت‌شان را متوقف کرده بودند.[۶۳]

وقتی که اعلامیه جهانی حقوق بشر به طور کلی به مجمع عمومی تقدیم شد، هیچ کشور مسلمانی علیه آن رأی نداد و عربستان سعودی تنها کشور مسلمانی بود که رأی ممتنع داد و تنها آفریقای جنوبی و بعضی کشورهای بلوک شرق به عربستان پیوستند. روی هم رفته، این ادعای نادقیقی است که وقتی بنیان‌های نظام مدرن حقوق بشر سازمان ملل پی نهاده می‌شد، کشورهای مسلمان دشمنان جهان‌شمولی حقوق بشر بودند. در واقع، در آن زمان، هیأت سوری از اعلامیه جهانی حقوق بشر تقدیر کرد و هنگام تصویب آن ابراز کرد که «تمدن به آهستگی پیشرفت کرده است، از دل قرن‌ها تعقیب و آزار و بیداد تا این‌که نهایتا اعلامیه حاضر تهیه شده است... اکنون بالاخره مردم جهان به صدای بلند خواهند شنید که سازمان ملل متحد هدف آن‌ها را محقق کرده است.»[۶۴] هیأت پاکستانی نیز با لحن مشابهی اعلام کرد که پاکستان به طور کامل از برگرفتن این اعلامیه حمایت می‌کند چون ضروری است که مردم جهان وجود آدابی از رفتار متمدنانه را به رسمیت بشناسند که نه تنها در روابط بین‌المللی بلکه در امور داخلی نیز جاری است.[۶۵]

چنان‌که والتز نتیجه‌گیری کرده است، پس از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، نمایندگان شماری از دولت‌های مسلمان نقش موثر و عمدتا سازنده‌ای در کار کردن در کمیته سوم در تحولات بعدی دو معاهده مهم پس از آن یعنی معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) و معاهده بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR) ایفا کردند. هر چند اعتراض‌های مدامی از سوی بعضی از کشورهای مسلمان درباره بعضی از جوانب آزادی تغییر دین و حقوق زنان در ازدواج و طلاق

مطرح بود، همه کشورهای مسلمان این کمیته به نفع معاهده‌ها رأی دادند – حتی عربستان سعودی. در همین حال، ایالات متحده آمریکا – که غرق در مرحله‌ای از انزواگرایی و شک به نهادهای بین‌المللی بود – به طور کلی از روند پیش‌نویس معاهده‌ها بیرون رفت و در سال ۱۹۵۳ قصدش را برای تصویب نکردن هر دو معاهده اعلام کرد.[۶۶] تنها مدت‌ها بعد، در سال ۱۹۹۲ بود که آمریکا معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) را تصویب کرد و تازه آن وقت هم با ملاحظات و تبصره‌هایی که تاثیر آن را خنثی می‌کرد.

در دوره‌ای که به طور نسبی ایدئولوژی‌های ملی‌گرای پیشرو تاثیرگذار بودند، چندین کشور خاورمیانه‌ای – از جمله عراق، لیبی، مراکش و پاکستان – زنان را در هیأت نمایندگی برای کار روی حقوق بشر به سازمان ملل فرستادند. یکی از برجسته‌ترین مشارکت‌کنندگان در شکل‌گیری دو معاهده نماینده عراقی، «بدیعه افنان» بود که اصرار داشت برابری زنان باید بدون قید و شرط تصویب شود و زنان به خاطر تمهیدات قوی برابری زنان در ماده سوم هر دو معاهده مدیون او هستند.[۶۷] در بحث‌های بر سر حقوق زنان در معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR)، نماینده لیبی یکی از مدافعان پرشور برابری حقوق زوجین در ازدواج بود.[۶۸] این واقعیت که حمایت قوی از برابری زنان عمدتا نادیده گرفته شده است در حالی که مواضع مشکل‌آفرین‌تر بارودی مورد تاکید قرار گرفته است، نشانه دیگری است از این‌که روایت‌ها از شکل‌گیری لایحه بین‌المللی حقوق بشر چطور به پیش‌فرض‌ها درباره خصومت فرضی یک اسلام ذات‌گرا با ارزش‌های حقوق بشر دامن زده است.

چنان‌که از بخش‌های مختلف پژوهش والتز بر می‌آید، کشورهای مسلمان متمسک به یک موضع اسلامی صلب و واحد نبودند بلکه مواضعی متفاوت درباره مسائل حقوق بشر در کاری که منجر به تولید لایحه بین‌المللی حقوق بشر شد، داشتند. آن‌چه میان همه آن‌ها مشترک بود تمایل به هم‌ذات‌پنداری با قربانیان نقض حقوق بشر بود. این کشورها که از دل دوره‌های انقیاد در برابر قدرت‌های اروپایی برآمده بودند، به طور طبیعی مدافع اصول حق تعیین سرنوشت بودند و همگی در محکوم کردن نقض حقوق بشر که استعمارگران اروپایی مرتکب شده بودند و ریاکاری دولت‌های اروپایی، که تنها از حقوق بشر حمایت لفظی می‌کردند و مایل نبودند این حقوق را برای جمعیت‌های زیردست‌شان در مستعمرات‌شان به رسمیت بشناسند، متحد و یک‌صدا بودند.[۶۹] مواضع کشورهای مسلمان درباره حق تعیین سرنوشت و عیوب استعمارگری به تصویب مؤکد اکثریت اعضای سازمان ملل درآمد و در بسیاری از اسناد حقوق بشر بین‌المللی گنجانده شد. در مقابل، مواضع کشورهای غربی همیشه همسو با فلسفه مدافع حقوق بشرنبود؛ آن‌ها

گاهی خود را با دولت‌هایی همسو می‌کردند که مخالف با حقوق اقلیت‌ها، روش‌های اجرای مؤثر حقوق بشر و منع تبعیض بودند.[ ۷۰]

کشورهای مسلمان کارنامه‌ای ناهموار در تصویب معاهده‌های مهم حقوق بشری دارند. بعضی از کشورها بیشتر معاهده‌ها را تصویب کرده‌اند و بعضی دیگر تنها شمار اندکی از آن‌ها را تصویب کرده‌اند ولی همین ناهموار بودن و عدم شباهت‌ها در الگوهای تصویب، یادآور این است که از منظر دولت‌ها، هیچ اجماعی بر سر یک مجموعه اسلامی از اصول لازم الاتباع حقوق بشر وجود ندارد.[ ۷۱]

به رغم تلاش‌های فزاینده اخیر برای قانع کردن جهان به این‌که یک روحیه اسلامی متمایز وجود دارد که تعیین‌کننده مواضع در قبال حقوق بشر است، در سال‌های پس از تولید لایحه بین‌المللی حقوق بشر، مواضع کشورهای مسلمان نسبت به حقوق بشر اغلب هم‌راستا با کشورهای مختلف غیر مسلمانی بوده است که تمایل داشته‌اند که مواضعی بگیرند که هم‌راستا با حفظ ساختارهای سنتی خانواده و رسوم جنسی محافظه‌کار بوده است. در این زمینه، کشورهای مسلمان اغلب در ائتلاف با واتیکان قرار می‌گیرند، و دولت‌هایی مثل دولت‌های آمریکای مرکزی با جهت‌گیری‌های محافظه‌کارانه کاتولیک و گاهی نیز در کنار ایالات متحده آمریکا واقع می‌شوند. ایالات متحده آمریکا وقتی تحت رهبری جمهوری‌خواهان بوده، اغلب به ائتلاف کشورهایی پیوسته است که مخالف حقوق زنان، کودکان و هم‌جنس‌گرایان بوده است و حقوق آن‌ها را افکاری افراطی و توهین‌آمیز نسبت به دین و اخلاق[1] تلقی کرده است.[۷۲]

بعضی از کشورهای مسلمان با دولت‌های غیرمسلمان آسیایی در جریان بحث‌های ارزش‌های آسیایی که در دهه ۱۹۹۰ بالا گرفت متحد شدند که در آن ادعا می‌شد قانون حقوق بشر بین‌المللی بیش از حد غربی است و نیاز به تطبیق و تمهید اولویت‌هایی مربوط به فرهنگ آسیایی دارد. به نظر موجه نمی‌رسد که در دهه ۱۹۹۰ ناگهان دولت‌های آسیایی دریافته باشند که فرهنگ‌های‌شان مانع پذیرش اصول حقوق بشری است که بسیاری از نمایندگان‌اش در ایجاد آن سهم داشتند. یکی از توضیح‌های ممکن برای زمان این کوشش‌های دیرهنگام دولت‌ها برای رها شدن از تعهدات نسبت به قانون حقوق بشر بین‌المللی بر مبنای خاص‌گرایی فرهنگی ادعایی‌شان چه بسا واکنش آن‌ها به تاثیر بی‌ثباتی‌آفرین جهانی‌شدن باشد. یکی از تاثیرهای جهانی‌شدن، قوت گرفتن فزاینده قانون حقوق بشر بین‌المللی و چالش‌های قدرت‌مند در برابر حاکمیت ملی بود

1. Morality

که بسیاری از دولت‌ها تهدیدآمیز تلقی‌شان می‌کردند. چنان‌که تحلیل «کارن اِنگَل»[1] نشان می‌دهد، وقتی که «فرهنگ» در برابر جهان‌شمولی حقوق بشر علم می‌شود، فرهنگ می‌تواند واسطه و سپری باشد برای بسیاری دغدغه‌های دیگر از جمله حفظ حاکمیت ملی، اولویت‌بندی حقوق اقتصادی و اجتماعی، حفظ حقوق توسعه در برابر حقوق مدنی و سیاسی، یا مخالفت با معیارهای دوگانه غربی در اعمال حقوق.[۷۳] به این ترتیب، مطرح کردن فرهنگ آسیایی به عنوان بهانه و مستمسکی برای عدول از قانون حقوق بشر بین‌المللی ممکن است برآمده از دغدغه‌های گسترده‌تری باشد و فرهنگ آسیایی ممکن است چیزی جز یک برچسب یا چتر نباشد که گروهی از کشورها جایی بر سر آن به عنوان الگوی مشترک توافق کردند که تحت آن می‌توانستند در کنار هم عدم رضایت‌شان را از گرایش‌های مختلف بین‌المللی ابراز کنند.

## خلاصه

چنان‌که تا اینجا بررسی شده است، مواضع مصالحه‌گرانه درباره اسلام و حقوق بشر که در طرح‌های حقوق بشر اسلامی گنجانده شده‌اند، بیان‌هایی قطعی از عقاید اسلامی نیستند اما نیازمند توجه‌اند به خاطر اهمیت‌شان در خاورمیانه معاصر که فشارهای اسلامی‌سازی قدرت‌مند هستند و دولت‌ها از طرح‌های حقوق بشر اسلامی دفاع می‌کنند. چنان‌که ذکر شد، ارزیابی طرح‌های حقوق بشر اسلامی بر حسب معیارهای بین‌المللی قوانین حقوق بشر یک طرح دانشگاهی موجه و مشروع است، اما به معنای ورود به قلمروهایی نیز هستند که با پیش‌فرض‌هایی نادرست و کاربرد غلط نسبیت‌گرایی فرهنگی مواجه می‌شویم که می‌توانند باعث اعتراض‌های بی‌اساسی شود که بر اساس آن این پروژه آلوده به رویکردهای برتری‌جویانه غربی است و در خدمت اهداف امپریالیستی غربی است. به امید پرهیز از سوء فهم‌ها و روشن کردن مبنای تحلیل‌های تطبیقی حقوقی که انجام خواهد شد، بعضی از ابعاد و سوابق سیاسی این بحث‌ها بررسی خواهند شد. به علاوه، مشارکت مهم مسلمانان در ایجاد نظام حقوق بشر سازمان ملل و شواهدی از محکوم شدن نسبیت‌گرایی فرهنگی از سوی مسلمانان که آن‌ها را از حفاظت حقوق بشری محروم می‌کند، مؤکد شده‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهند که مواضع دولتی درباره این‌که اسلام چطور بر حقوق بشر اثر می‌گذارد، واجد نشانه‌های محاسبات سیاسی هستند که این مواضع، علاوه بر این‌ها، به مرور زمان به همراه تغییر محاسبات سیاسی دستخوش تغییر می‌شوند. در نتیجه، هنگام ارزیابی روایت‌های دولتی از این‌که سنت اسلامی چه

1. Karen Engle

اثری بر مسأله حقوق دارد، باید رهیافتی انتقادی را اتخاذ کرد و سیاست نهفته در پشت آن‌ها را بررسی کرد.

فصل دوم

# حقوق بشر در نظام‌های بین‌المللی و خاورمیانه‌ای

## منابع و بسترها

### حقوق بشر بین‌المللی: پیشینه

در اندیشه غربی، صورت‌بندی‌هایی از آن‌چه در حال حاضر حقوق بشر می‌نامیم نسبتا تازه است، هر چند می‌تواند سابقه‌های خاصی از آن را در دوران باستان نیز یافت. بذر مفاهیم مربوط به حقوق بشر را گرایش‌هایی در دوره رنسانس در اروپا و رشد هم‌پای اندیشه‌ی خردگرا و انسان‌گرا پاشید که منجر به نقطه عطف مهمی در تاریخی عقلانی غرب شد: دست کشیدن از عقاید پیشامدرن تکلیف‌های انسان و برگرفتن این دیدگاه که حقوق انسان باید در نظریه‌ی سیاسی محوری باشند.[۱] در طی عصر روشنگری اروپا، حقوق انسان مشغله فلسفه سیاسی و مبنای عقلانی حقوق مدرن مدنی و سیاسی شد.

متفکران بریتانیایی و فرانسوی قرن هجدهم پرچمدار افکار مدرن حقوق بشری بودند و بر تمهیدات اعلامیه استقلال آمریکا در سال ۱۷۷۶، اعلامیه حقوق ویرجینیا در سال ۱۷۷۶ و لایحه حقوقی که در سال ۱۷۹۱ به قانون اساسی آمریکا اضافه شد اثر گذاشتند. مهم‌ترین الگوی برگرفته از این دوره، اعلامیه «حقوق انسان و شهروند»[1] سال ۱۷۸۹ بود که در زمان انقلاب فرانسه تدوین شد. صورت‌بندی‌های به کار رفته در این الگوها تاثیر

1. Déclarations des droit de l’homme et du citoyen

تاریخی عظیمی داشته‌اند.

زمینه مشترک فلسفه‌های حقوق بریتانیایی و فرانسوی این فکر است که حقوق افراد واجد برترین اهمیت است. محققی در مروری بر تکامل تاریخی مفاهیم حقوق اهمیت دغدغه حقوق را چنین تصویر کرده است که «مفهوم حقوق فردگراست به این معنا که دیدگاه‌های پایین به بالا از اخلاق است تا دیدگاهی از بالا به پایین و برآمده از این واقعیت مرتبط که معمولاً مدعیات و مطالبات جزء را نسبت و در برابر کل بیان می‌کند.»[۲]

مدت‌ها پیش از پدیدار شدن قانون حقوق بشر بین‌المللی، مشروطه‌خواهی و قانون‌خواهی ابزاری برای تامین حقوق مدنی و سیاسی، حقوق سلبی که بر قدرت دولت‌ها قید و محدودیت می‌نهاد، دیده می‌شد. قانون اساسی آمریکا و قوانین اساسی بعدی اروپایی الگوهایی تاثیرگذار شدند. کانون همه‌ی این قوانین اساسی محدود کردن قدرت دولتی و تضمین‌هایی برای آزادی فردی است که باید از تعرض و مداخله دولتی مصون بمانند. مقرراتی که این محدودیت‌ها را برقرار می‌کنند منعکس‌کننده‌ی واکنش‌هایی به تجربه‌های ستم و سوء حکمرانی است و برای اصلاح این آفات و عوارض طراحی شده‌اند. تهیه‌کنندگان پیش‌نویس‌های قانون اساسی، با به رسمیت شناختن این نکته که گاهی حقوق فردی لازم است که با خاطر منافع عمومی یا در شرایط فوق‌العاده محدود شوند، در پی تعریف و محدود کردن توجیه‌هایی که دولت‌ها می‌توانستند برای محدود کردن حقوق بیاورند، رفتند. اهداف مشابهی زیربنای قانون بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است که شدیدا متکی بر صورت‌بندی‌هایی است که ابتدا در غرب سر برآوردند.

حتی با تمرکز محدودتری بر حقوق مدنی و سیاسی، طیف منابع بالقوه قانون حقوق بشر بین‌المللی گسترده‌تر از آن است که در این کتاب بتوان پوشش داد. برای مقایسه‌هایی که اینجا انجام شده است، لایحه حقوق بشر بین‌المللی محوری خواهد بود. لایحه حقوق بشر بین‌المللی متشکل است از اعلامیه جهانی حقوق بشر سال ۱۹۴۸، معاهده بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR) سال ۱۹۶۶ و معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR)، باز هم در سال ۱۹۶۶ به همراه پروتکل اختیاری معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR). معاهده‌های سال ۱۹۶۶ در سال ۱۹۷۶ به اجرا درآمدند. اعلامیه جهانی حقوق بشر به مرور زمان اهمیت قانون بین‌المللی متعارف را پیدا کرده است و به این معنا برای تمام کشورها لازم الاجراست فارغ از این‌که هیچ یک از معاهده‌ها را تصویب کرده باشند یا نه.

بسیاری از کشورها از تصویب یک یا هر دوی معاهده‌های اصلی امتناع کرده‌اند. در میان کشورهای مسلمان خاورمیانه‌ای که معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی

(ICCPR) و معاهده بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR) را تصویب نکرده‌اند، عربستان سعودی و امارات متحده‌ی عربی را می‌بینیم. از سوی دیگر، کشورهای متنوعی مثل افغانستان، الجزیره، مصر، ایران (اینجا بدون شک مهم است که مسأله‌ی تصویب این معاهده‌ها در ایران قبل از انقلاب اسلامی پیش آمده است)، عراق، اردن، کویت، لیبی، مراکش، پاکستان، سودان (طی سال‌های ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۹، دوره کوتاه دموکراسی بین دو رژیم نظامی متعهد به اسلامی‌سازی)، سوریه و تونس این معاهده‌ها را تصویب کرده‌اند.[۳]

## حقوق بشر اسلامی: منابع

مطالبی که نویسندگان مسلمان نوشته‌اند به منظور تعریف این‌که اسلام حقوق بشر را می‌پذیرد، چنان گسترده است که تنها بخش کوچکی از ادبیات را می‌توان در اینجا بررسی کرد. تمهیدات برگزیده‌ای درباره حقوق مدنی و سیاسی در اینجا بررسی خواهند شد و قانون جزایی و روندهای آن به خاطر محدودیت جا به حاشیه فرستاده خواهند شد. تمهیدات حقوق در چندین قانون اساسی که در آن‌ها اسلام نقش مهمی ایفا می‌کند، بررسی خواهند شد. برخورد با حقوق بشر در این قانون‌های اساسی مهم است چون قانون حقوق بشر بین‌المللی قرار است که الگوهایی را مقرر کند و متکی بر قوانین ملی برای پیاده‌سازی است.[۴]

کارهایی که قرار است بررسی شوند توسط مسلمانانی از سنت‌های سنی و شیعی از چندین کشور تالیف شده‌اند. همه آن‌ها از خاورمیانه هستند و اینجا برای در نظر گرفتن شمال آفریقا، و کشورهای عضو سازمان همکاری اسلامی گنجانده شده‌اند که در آن کشورهای خاورمیانه‌ای نقشی مهم ایفا می‌کنند. تاکید بر اصولی است که دولت‌ها اختیار کرده‌اند یا توسط نهادهای مهم اسلامی و چهره‌های تاثیرگذار ارائه شده‌اند. استثنای این موارد کارهای «سلطان حسین تابنده» است که هرچند چهره‌ای نسبتا فرعی است ولی به خاطر واکنش‌های صریح‌تر و به ظاهر کمتر دیپلماتیک‌اش به تمهیدات مختلف اعلامیه جهانی حقوق بشر مهم است. در نتیجه، طیف کارهایی که در اینجا مرور شده‌اند آن‌قدر گسترده است که اجازه بدهد بعضی تعمیم‌ها را صورت دهیم.

به عنوان مسأله‌ای مقدماتی، باید در نظر داشت که تمایزهایی گسترده میان دیدگاه‌های مسلمانانی برقرار خواهد شد که مدافع حقوق بشرند و دیدگاه‌های آن‌ها که با حقوق بشر مخالف‌اند. از آن‌جا که هدف، مقایسه دیدگاه‌های مسلمانانی است

که در هر کدام از طرفین نزاع درباره حقوق بشر واقع‌اند، و به منظور این پژوهش، از دو مقوله اصلی استفاده می‌شود. این‌جا اصطلاحات « لیبرال» و «محافظه‌کار» به معنای فرهنگ لغتی‌شان استفاده می‌شوند: لیبرال در این بستر به معنای دیدگاه‌هایی است که مدافع حقوق بشر و پیشرفت به سوی دموکراسی هستند – و «پیشرو» به معنای حمایتگری مرتبط با آن‌هاست، و محافظه‌کار به معنای دیدگاه‌هایی است که خواهان حفظ سلسله مراتب و نهادهای مستقری هستند که با حقوق بشر تضاد دارند و دموکراتیزاسیون را کنار می‌گذارند. اصطلاحات «واکنشی» و «واپس‌گرا» به معنای دیدگاه‌هایی هستند که خواهان معکوس کردن پیشرفت و برپاسازی دوباره نهادهایی از دوره‌های پیشین هستند. پیداست که بسیاری از تمایزهای ظریف را نیز باید در نظر داشت، ولی این کار باعث نهادن بار اضافه بر دوش کاری است که هم‌اکنون با بحث‌هایی درباره تمایزهای بسیار خاص سنگین شده است.

یکی از اسنادی که در اینجا ارزیابی می‌شوند «نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر» نوشته سلطان حسین تابنده است. این جزوه در سال ۱۹۶۶ (چاپ اول در اردیبهشت سال ۱۳۴۵ شمسی) به زبان فارسی نوشته شده است[1] و در سال ۱۹۷۰ ترجمه انگلیسی‌اش منتشر شده است. تابنده، متولد شمال شرق ایران در سال ۱۹۱۴، وارث رهبری سلسله‌ای از صوفیان نعمت‌اللهی مرتبط با شیعیان دوازه‌امامی است. او در دانشگاه تهران و دانشکده تربیت معلم تهران تحصیل کرده است و سفرهای فراوانی در جهان مسلمان و داخل اروپا نیز داشته است. او تفسیرش درباره حقوق بشر را به نمایندگان کشورهای مسلمان که در کنفرانس بین‌المللی حقوق بشر در تهران در سال ۱۹۶۸ شرکت کرده بودند ارائه کرد. هدف‌اش این بود که آن‌ها را از مواضعی که باید در قبال تمهیدات اعلامیه جهانی حقوق بشر بگیرند آگاه سازد. او این مواضع را از منظر احکام اسلامی بررسی کرده بود. در سخنان تابنده می‌توان واکنش‌های یک رهبر محافظه‌کار سلسله‌ای دینی را دید. او که ظاهرا بیمی از ملاحظات سیاسی ندارد، در ابراز نارضایتی‌اش از حقوق بشر، با صراحتی بسیار بیشتر از هم‌قطاران محافظه‌کارش سخن می‌گوید.

جزوه‌ای با عنوان «حقوق بشر در اسلام» که به قلم رهبر دینی سنی مذهب شبه قاره، «ابوالعلا مودودی»، نوشته شده است نیز بررسی خواهد شد.

---

۱. توضیح مترجم: مقدمه چاپ اول این کتاب نکته ظریفی دارد که شاید نویسنده کتاب حاضر به آن اعتنای کافی نکرده باشد. تابنده در مقدمه چاپ اول می‌گوید که «در بعض موارد احساسات غلبه نموده عنان قلم را در اختیار گرفت و به تندی پیش رفت ولی نظری جز خدمت به دیانت و مذهب نداشته.» این اذعان تابنده به مغلوب احساسات و عواطف شدن، حاشیه‌ی ظریفی است بر کل کتاب.

محور این جزوه که نخستین‌بار در سال ۱۹۷۶ منتشر شده است، ترجمه‌ای انگلیسی است از سخنرانی مودودی در سال ۱۹۷۵ در لاهور پاکستان. در سال ۱۹۴۱، مودودی گروهی سیاسی را پایه‌گذاری کرد به نام «جماعت اسلامی» که اعضای‌اش خود را متعهد با احیای دوباره قانون اسلام و ایجاد حکومت اسلامی در پاکستان می‌دانستند؛ این گروه و جناح‌های متحد با آن هم‌چنان در سیاست پاکستان در طی چندین دهه گذشته فعال بوده‌اند. مودودی قبل از مرگ‌اش در سال ۱۹۷۹، به تفصیل درباره استفاده از اسلام برای حل مشکلات امروزی نوشته است و آثار او از طریق ترجمه انتشار وسیعی داشته است. در تقدیر از آن‌چه که خدمات برجسته او به اسلام تلقی می‌شود، عربستان سعودی «جایزه ملک فیصل» را به او داد. مودودی که از آموزش سنتی دینی علمای نامدار دانش‌آموخته برخوردار نبود، هدف‌اش را اثر گذاشتن بر مخاطبان مردمی گسترده قرار داد و سخنان او در میان مسلمانانی که چون او از سلطه غربیان سخت منزجر بودند، مقبول افتاد. او موضعی تهاجمی در برابر غرب گرفت که جامعه و فرهنگ غربی را به خاطر انحطاط و مادی‌گرایی‌اش به باد انتقاد می‌گرفت و استدلال می‌کرد که تمدن اسلامی بسی برتر از همتای غربی‌اش است. جزوه حقوق بشر او نماینده رویکردهایی جدلی است که شالوده آثار او را به طور کلی تشکیل می‌دهند.

اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی[1] (UIDHR) سال ۱۹۸۱ نیز در این‌جا بررسی خواهد شد. این سند که توسط نمایندگانی از مصر، پاکستان، عربستان سعودی و سایر کشورها تحت اشراف شورای اسلامی، که سازمانی خصوصی و مستقر در لندن بود که با «مسلم لیگ» جهانی، مستقر در عربستان سعودی، مرتبط بود، تهیه شده است. این اعلامیه با تبلیغات عمومی پر سر و صدایی به سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی سازمان ملل متحد (یونسکو) در پاریس ارائه شد. اگر این سند را خیلی سرسری بخوانیم، نسخه انگلیسی آن شباهت زیادی به اعلامیه جهانی حقوق بشر دارد، ولی بسیاری از شباهت‌ها گمراه‌کننده‌اند. نسخه انگلیسی تفاوت‌های زیادی با نسخه عربی آن دارد که اصولی را بیان می‌کند که انحراف چشمگیری از اعلامیه جهانی حقوق بشر دارد. هر چند اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی به طور کلی نماینده عقاید محافظه‌کارانه مسلمانان است، ابهامات و طفره‌روی‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی نشان می‌دهد که نویسندگان‌اش نتوانسته‌اند میان خودشان درباره این تمهیدات به اجماعی برسند.

تمهیدات حقوق ارائه شده در «پیش‌نویس قانون اساسی اسلامی» توسط آکادمی پژوهش‌های اسلامی قاهره، مرتبط با دانشگاه الازهر، معتبرترین نهاد آموزش عالی

1. Universal Islamic Declaration of Human Rights

اسلامی سنی و مرکز اندیشه‌های اسلامی محافظه‌کار، تهیه شده است. این قانون اساسی پیش‌نویس که در سال ۱۹۷۹ در «جلد ۵۱ مجله الازهر» منتشر شده است، نماینده یکی از مواضع اسلام سنی در قبال حقوق بشر است. پیش‌نویس الازهر که در مقطعی منتشر شده است که رهبری شیعی ایران بعد از انقلاب اسلامی در جهان سنی دنباله‌رو به دست آورده بود، می‌تواند به مثابه تلاشی تلقی شود که نشان دهد اسلام سنی دارای منابعی است برای ایجاد قانونی اساسی برای دولتی مدرن.

تمهیدات حقوق در قانون اساسی ایران سال ۱۹۷۹ که بنا به درآمدش «مبتنی بر اصول و ضوابط اسلامی است» نیز بررسی خواهند شد.[۵] قانون اساسی ایران نمونه‌ای است از کوششی برای نشان دادن این‌که در رژیمی تئوکراتیک که شالوده‌اش تشیع اثنی‌عشری است، چه حقوقی در ظل آن‌جای دارند.

اعلامیه حقوق بشر در اسلام قاهره در کنفرانس جهانی حقوق بشر سال ۱۹۹۳ وین توسط وزیر خارجه عربستان سعودی ارائه شد.[۶] او مدعی شد که این اعلامیه منعکس‌کننده اجماع مسلمانان جهان بر سر مسأله حقوق است.[۷] این اعلامیه اهمیت خاصی یافته است از این رو که بازتاب گرایش‌هایی است که پیش از این در طرح‌های قبلی حقوق بشر اسلامی مقرر شده است و به خاطر این‌که در ماه اوت سال ۱۹۹۰ توسط وزرای خارجه سازمان همکاری اسلامی که بعدا آن را بیانیه محوری اسلامی درباره حقوق بشر قلمداد کرده، تصویب شده است. به نظر می‌رسید که این بیانیه دست‌کم به طور سطح واجد اجماعی کلی‌تر - البته تنها در سطح دولتی - است از این‌که اسلام چگونه بر حقوق اثر می‌گذارد. در عمل، مواضع واقعی بعضی از کشورهای عضو سازمان همکاری اسلامی در زمینه حقوق و تبیین حقوق در قانون‌های اساسی‌شان که پس از صدور اعلامیه قاهره به همان گستردگی گذشته اختلاف داشت، حفظ ظاهر اجماع را بد جلوه داد. سازمان همکاری اسلامی اعلام کرد که اعلامیه قاهره با منشور حقوق بشر سازمان همکاری اسلامی جایگزین خواهد شد، اما این منشور پیشنهادی هنوز منتشر نشده است. در همین حین، سازمان همکاری اسلامی نقشی فعال در نظام حقوق بشر سازمان ملل پیدا کرده، اعلامیه قاهره را ترویج کرده و در پی متقاعد کردن سازمان ملل است تا به آن‌چه دغدغه‌های اسلامی در حوزه حقوق بشر تلقی می‌کند وزن بیشتری بدهد.

کنفرانس جهانی حقوق بشر سال ۱۹۹۳ در وین نیرویی رانشگر را برای کشورهای مسلمان فراهم کرد تا موضع‌شان را درباره حقوق بشر تعریف کنند. کشمکش‌ها بر سر این‌که آیا حقوق بشر به نحو جدایی‌ناپذیری با فرهنگ غربی مرتبط است و آیا حقوق بشر باید جهان‌شمول باشد یا نه، مشغله اصلی این کنفرانس بود.[۸] در دوره پیش از

برگزاری کنفرانس، عربستان سعودی و ایران از حامیان مهم اعلامیه سال ۱۹۹۰ قاهره بودند. در مقطعی، عراق نیز برای فشار آوردن به کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل برای قبول اعلامیه قاهره به مثابه جایگزینی اسلامی برای حقوق بشر بین‌المللی به ایران پیوست.[۹] این‌که این رژیم‌ها با فلسفه‌های به شدت مغایر همدیگر مروج سندی بر مبنای تعهد با ارزش‌های مشترک اسلامی باشند، فوق‌العاده نامحتمل است. اسلام وهابی رسمی عربستان سعودی که معتقد به حاکمیت پادشاهی مطلقه است و تعصب ضد شیعی شدیدی دارد از سوی ایران محکوم شده است. «صدام حسین»، دیکتاتور عراق، به شدت مورد انتقاد آیت‌الله روح‌الله خمینی بود. صدام حسین که متعلق به اقلیت سنی عراق بود، متمسک به بعثی‌گری، ایدئولوژی ملی‌گرای سکولار عرب، بود و به سرکوب و تعقیب اکثریت ناآرام شیعه عراق می‌پرداخت. هر چقدر هم که سیاست‌های دینی‌شان با هم تفاوت داشت، هر سه رژیم شیوه مشابهی در محروم کردن شهروندان‌شان از حقوق و آزادی‌ها داشتند و متوسل به شیوه‌هایی تند و شدید برای سرکوب و حذف مخالفان و منتقدان‌شان می‌شدند. هر سه دولت محاسبه می‌کردند که از ترویج قانون حقوق بشر بین‌المللی جایگزینی که در آن از معیارهای اسلامی بر رقیق کردن حقوق استفاده می‌شد، سود می‌برند. به مناسبت جلسه سازمان همکاری اسلامی در تهران در دسامبر سال ۱۹۹۷، ایران و سایر اعضای سازمان همکاری اسلامی هم‌چنان بر این فکر اصرار داشتند که نظام فعلی حقوق بشر سازمان ملل به شدت غربی است و نیازمند تغییر برای گنجاندن فرهنگ و ارزش‌های دینی کشورهای مسلمان است و «کوفی عنان»، دبیر کل سازمان ملل که اصرار داشت حقوق بشر جهان‌شمول هستند این موضع را رد کرد.[۱۰]

در کتاب حاضر، قانون پایه عربستان سعودی (نظام اُسّی) که در اول مارس سال ۱۹۹۲ صادر شده است نیز بررسی خواهد شد.[۱۱] بر خلاف ایران، پاکستان یا سودان، عربستان سعودی در پی اسلامی‌سازی نبود و به جای آن تصمیم گرفته بود که در بیشتر زمینه‌ها قانون اسلامی پیشامدرن را به همان شکلی که در رساله‌های فقهی به عنوان قانون سرزمین آمده بود، حفظ کند. در عوض، عربستان سعودی با تاخیر، برنامه‌ای از اصلاحات آزمایشی را آغاز کرد به شکلی که بیشتر کشورها تا اوایل قرن بیستم انجام داده بودند. قانون پایه سال ۱۹۹۲، هر چند بسیار ابتدایی است، نزدیک‌ترین چیز به یک قانون اساسی بود که تا آن زمان عربستان سعودی داشت. ادعا می‌شد که تمهیدات قانون پایه از اسلام برگرفته شده‌اند و برای تاسیس دولتی بودند که به همان قیاس برگرفته از اسلام اعلام شده بود.[۱۲] اختلاف میان حقوقی که قانون پایه ارائه می‌کرد و حقوق اعلامیه قاهره که عربستان سعودی علنا تصویب کرده بود، فقدان یکپارچگی در سیاست‌های حقوق بشری

عربستان سعودی را آشکار می‌کند.

قانون‌های اساسی تازه‌ی افغانستان و عراق نیز در فصل‌های بعدی بررسی می‌شوند. این اسناد پس از سرنگونی رژیم‌های قبلی در حمله نظامی آمریکا تهیه شده‌اند و در نتیجه مشاوران آمریکایی سهمی مهم در روند تهیه پیش‌نویس قانون اساسی داشته‌اند. اما در هر دو کشور، مسأله‌ی این‌که چگونه بین مدعیات رقیب اسلام و حقوق بشر توازن برقرار شود، تبدیل به کانون اصلی نزاع شد، مثل بسیاری از کشورهای مسلمان دیگر. عناصری از برنامه‌های اسلامی‌سازی در پاکستان و سودان و هم‌چنین انتشاراتی دیگر که به اسلام و حقوق بشر می‌پردازند نیز از باب مقایسه بررسی خواهند شد.

لازم به تکرار است که این‌که طرح‌های حقوق بشر اسلامی را با برچسب «اسلامی» در این‌جا یاد می‌کنیم به این معنا نیست که اصولی که در آن‌ها آمده‌اند نماینده مواضع قطعی عقاید اسلامی در زمینه مسائل حقوق است و به این معنا هم نیست که همه یا حتی اکثریت بیش از یک میلیارد مسلمان جهان آن‌ها را تایید می‌کنند. مسأله‌ی این‌که چطور حفاظت از حقوق بشر با سنت اسلامی مرتبط است هم‌چنان در سراسر جهان اسلام به شدت محل نزاع است.

اسناد حقوق بشری اسلامی که اینجا بررسی می‌شوند از بسیاری جهات نشانگر مواضعی مصالحه‌گرانه و سازشکارانه است که ادعا می‌کنند که اسلام حقوق بشر را - مادامی که این حقوق بشری در ظل و قید معیارهای اسلامی نباشند - نمی‌پذیرد. نتیجه ملقمه - و اغلب ملقمه‌ای ناجور - از قانون بین‌المللی با مفاهیمی است که از میراث حقوقی اسلامی بر گرفته شده‌اند یا واجد نسب‌نامه‌ای اسلامی قلمداد می‌شوند.

ادبیات مربوط به مواضع مصالحه‌گرانه تصویری خیره‌کننده به دست می‌دهند از این‌که وقتی جنبه‌هایی از نظام‌های حقوقی نامشابه در هم آمیخته می‌شوند و ترکیبی می‌سازند که هیچ پیشینه‌ی تاریخی ندارد، چه اتفاقی می‌افتد. دست بر قضا، این دیدگاه مصالحه‌گرانه که اسلام به نوعی برای حقوق بشر تمهیدی دارد ولی شرایط و قیودی را بر آن‌ها می‌نهد نیز دیدگاهی است که اهمیت سیاسی فوق‌العاده‌ای دارد.

## تاثیر اسلامی‌سازی بر قانون‌های اساسی و عدالت

پدیدار شدن دیرهنگام طرح‌های حقوق بشر اسلامی در خاورمیانه مرتبط است با الگوی فشارها برای اسلامی‌سازی قوانین. مروری مختصر بر بعضی از روش‌های اسلامی‌سازی دولتی که بر حقوق اثر می‌گذارند در این‌جا لازم است. اگر واقع‌گرا باشیم، نمی‌توان

روش‌های پیاده کردن قانون و ایدئولوژی اسلامی در بعضی کشورهای خاص را از سیاست محلی منسلخ کرد. لذا، مثلا موارد خاص برنامه‌های اسلامی‌سازی در ایران و همسایه‌اش پاکستان تفاوت‌های شگرفی دارند و این دو الگو به نوبه خود با نسخه اسلامی‌سازی‌ای که در کشور همسایه‌شان، افغانستان، تحت حکومت طالبان دنبال می‌شود، تفاوت دارد. اسلامی‌سازی در سودان آشوب‌ناک و جنگ‌زده نیز مختصات خود را دارد. اما برنامه‌های رسمی اسلامی‌سازی در همه کشورها تناسب نزدیکی با بدتر شدن وضع حقوق بشر و تضعیف شدید نهادهایی دارد که می‌توانند حاکمیت قانون را تامین کنند.

رژیم خودکامه شاه سابق ایران مسیر سریع غربی‌سازی را دنبال می‌کرد و مواجهه دیرهنگامی با توان‌مندی اسلام سیاسی به مثابه ابزاری برای بسیج اعتراض‌های سیاسی داشت. انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ در ایران به صورت یک انقلاب مردمی گسترده آغاز شد ولی یک جناح روحانی نهایتا سلطه بر دولت را به دست آورد و نیروهای سکولار و لیبرال را از میان برد. برنامه اسلامی‌سازی ایران که پس از ناآرامی‌های انقلابی مهمی رخ داد و توسط روحانیان محافظه‌کار تدبیر شده بود، طبیعتا گسترده‌تر بود و بیشتر نماینده رویکردهای روحانیون بود تا نسخه‌های اسلامی‌سازی‌ای که در جاهای دیگر پیاده می‌شد.

اسلامی‌سازی ایران از لحاظ نظری طوری طراحی شده بود که قانون و اجرای عدالت را با معیارهای شریعت، یا قانون اسلامی، سازگار کند. در جریان برنامه‌های اسلامی‌سازی، بسیاری از مقررات برگرفته از شریعت پیشامدرن، یا دست‌کم حسبِ ادعا الهام‌گرفته از اصول شریعت، تبدیل به قانون شدند و معیارهای پیشین غربی کنار گذاشته شدند. نه تنها قوانین مایه‌دار بلکه دادگاه‌ها و روش‌های تنفیذ قانون نیز به شکلی تغییر یافتند که منعکس‌کننده چیزی باشند که رسما مقررات اسلامی توصیف می‌شدند. کانون‌های وکلا و دادگستری که همساز با معیارهای مدرن اروپایی بودند، سد راه اجرای قوانین اسلامی شمرده شدند. اعضای کانون وکلا که دیدگاه‌های افراد حرفه‌ای آموزش‌دیده را داشتند و متاثر از ارزش‌های لیبرال بودند و همراه با حقوق بشر، اغلب برای‌شان دشوار، اگر نگوییم غیرممکن، بود که مسئولیت‌های حرفه‌ای‌شان را در شرایط تازه انجام دهند. ایران نهایتا در سال ۱۹۸۱ و ۱۹۸۲ اقداماتی را برای برچیدن و به طور کلی از میان بردن کانون وکلا انجام داد.[۱۳]

با تمام هیاهو بر سر احیای دوباره قانون اسلامی، انتظار می‌رود که قانون اساسی پس از انقلاب زاویه‌ای شدید با گذشته داشته باشد، ولی واقعیت این است که قانون اساسی تازه نماینده امتداد قابل توجه نخستین قانون اساسی ایران بود که در سال‌های ۱۹۰۶ و ۱۹۰۷

تهیه شده بود. نخستین قانون اساسی مشروطه هم‌زمان حاوی عناصر سکولار و اسلامی بود و نماینده مصالحه‌ای شکننده میان جناح‌های لیبرال و محافظه‌کار بود.[۱۴] این قانون اساسی به شدت مدیون تاثیرات فرانسوی بود، همچون فرهنگ حقوقی ایران به طور کلی، و این تاثیرات حتی پس از انقلاب اسلامی نیز ادامه پیدا کردند.

پس از سرنگونی شاه، نسخه پیش‌نویسی از قانون اساسی در بهار سال ۱۹۷۹ تهیه شد که دوره‌ای بود که در آن چپ‌گرایان و نیروهای سکولار هنوز نفوذ داشتند. مانند قانون اساسی ۱۹۰۶–۱۹۰۷، این پیش‌نویس اولیه شامل اصول سکولار و اسلامی بود، اما در مقایسه با قانون اساسی‌ای که بعدا برگرفته شده، وقع بسیار کمتری به افکار و آرزوهای روحانیون محافظه‌کار می‌نهاد. پس از این‌که توازن قدرت به نفع روحانیون محافظه‌کار تغییر کرد و پس از انتخاباتی که گروه‌های سیاسی سکولار آن را غیرعادلانه خوانده و محکوم کردند، در ماه اوت سال ۱۹۷۹، شورای خبرگانی تشکیل شد که اکثریت اعضای‌اش روحانیون محافظه‌کار شیعی بودند. قانون اساسی جدید که از طریق همه‌پرسی در دسامبر سال ۱۹۷۹ تصویب شد، منعکس‌کننده استقرار سلطه روحانیون بود. این قانون اساسی واجد بعضی از مشخصه‌های پیش‌نویس قبلی و مشتمل بر عناصری بود که از الگوهای فرانسوی گرفته شده بودند ولی بی هیچ ابهامی برتری و ولایت قانون اسلامی را بر حقوق بشر تایید کرد و قدرت روحانیون شیعه را در دولت و نظام حقوقی قوت بسیاری بخشید. در نتیجه، قانون اساسی فعلی ایران محصول دهه‌ها مبارزه است برای این‌که تعریف شود قانون اسلامی و روحانیون شیعه چه نقشی باید در نظام حقوقی و دولت ایفا کنند. این قانون اساسی به جای حل کشمکش‌های کهن، به آن‌ها دامن می‌زند. در ماه ژوئیه سال ۱۹۸۹، اصلاحات قابل توجهی در قانون اساسی انجام شد تا مکانیزمی برای حل این کشمکش‌ها در آن گنجانده شود ولی هیچ چشم‌اندازی برای پایان آن‌ها دیده نمی‌شد.[۱۵]

ناآرامی‌های انقلاب ایران مایه هراس رژیم‌های سکولار بیشتری شد. روش‌های پیش‌دستانه‌ی سخت‌گیرانه‌ی دولت‌های دیکتاتوری در کشورهایی مثل الجزیره، مصر، عراق (قبل از حمله آمریکا)، سوریه، لیبی و تونس حرکت‌های گروه‌های مخالف خواستار اسلامی‌سازی را متوقف کرد. رژیم‌های دیگر تلاش کردند از طریق دادن امتیازهایی به مطالبات احیای قانون اسلام با حرکت‌های اسلامی‌سازی راه بیابند. چنان‌که در زیر بررسی می‌شود، در پاکستان و سودان دیکتاتوری‌های نظامی تصمیم گرفتند راه دوم را در پیش بگیرند.

روی هم رفته، تغییرات سیستمی در ظل برنامه اسلامی‌سازی در پاکستان، ایران و

سودان سهم زیادی در فرسایش حاکمیت قانون از طریق سیاسی‌سازی شدید اجرای عدالت و به خطر انداختن استقلال قضایی داشتند. پی‌گیری اسلامی‌سازی نیز مصادف شد با تغییراتی در الگوی نقض حقوق بشر، که از جمله منجر به اجرای بعضی تنبیهات جزایی وحشیانه، گسترش تبعیض علیه زنان، و حمایت از تعقیب و آزار خشن‌تر اقلیت‌ها و مخالفان دینی شد. اهمیت تغییر کلی در نقض حقوق بشری که به همراه برنامه‌های اسلامی‌سازی از راه رسیدند به تفصیل توسط ناظران معتبر بسیاری و هم‌چنین سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی نگران حفاظت از حقوق بشر ثبت شده است.[۱۶]

به طور کلی، رژیم‌هایی که در پی اسلامی‌سازی هستند هنگام مواجهه با اتهام نقض حقوق بشر واکنش‌های دفاعی و خشمگینانه نشان می‌دهند و حتی ادعا می‌کنند که سیاست‌های‌شان مبتنی بر اسلام است. این نشان می‌دهد که به طور کلی و به رغم ادعای‌شان مبنی بر این‌که قانون اسلامی توجیه‌کننده نقض حقوق بشر است، دولت‌ها قانون حقوق بشر بین‌المللی را هنجاری و ارزشی می‌دانند و از انتقاد به خاطر نقض آن بیم دارند.

هنگام پی‌گیری اسلامی‌سازی، دولت‌های ایران، پاکستان و سودان نگران بودند که بدتر شدن وضع حقوق منجر به چالش‌های خجالت‌آوری در برابر قانون اساسی می‌شود. در نتیجه، راهبردهای مختلفی برای رفع این چالش‌ها تمهید شدند از جمله بازنویسی تمهیدات قانون اساسی به شکلی که حقوق را از درون تهی کند یا صرفا آن‌ها را به تعلیق در آورد. در هر سه کشور، اسلامی‌سازی منجر به سلطه فلسفه‌هایی شد که با مشروطه‌خواهی و قانون‌گرایی ضدیت دارند.

در ایران، رهیافت اساسی این بود که قانون اسلامی را فوق قانون اساسی سال ۱۹۷۹ بنشانند و تبصره‌های اسلامی مبهمی بر تمهیدات حقوق قانون اساسی بیفزایند. این تبصره‌های اسلامی به تفصیل بیشتر در فصل‌های چهارم تا نهم بررسی خواهند شد. هر چند افزودن تبصره‌هایی به تمهیدات حقوق کشمکش‌های میان رفتار دولت و بعضی تمهیدات قانون اساسی ایران را به طور کامل نزدود، اما توجیهاتی کلی برای تعرض به حقوق را فراهم کرد. مثلا اصل ۴ قانون اساسی ایران زمینه را برای استفاده از معیارهای اسلامی به عنوان مستمسکی برای رقیق کردن حقوق فراهم می‌کند که تعریف ناشده باقی مانده بودند. این اصل می‌گوید: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهاء شورای نگهبان است.» این فقها، کسانی هستند که بنا به

اصل ۱۱۰ قانون اساسی توسط رهبری کشور نصب می‌شوند. فقهای شورای نگهبان مرجع نهایی تصمیم‌گیری درباره انطباق قانون با اصول و احکام اسلامی هستند.

در نتیجه، حتی تضمین‌های حقوق در قانون اساسی نیز نمی‌توانند در صورت تشخیص فقها مبنی بر ناسازگاری‌شان با اصول اسلامی نافذ باشند، اما این‌که این اصول اسلامی شامل چه چیزهایی هستند و چطور بر حقوق در قانون اساسی اثر می‌گذارند هرگز روشن نشده‌اند. نخبگان روحانیت، بسیاری از عناصر نظام عمدتا فرانسوی-پایه‌ی حقوقی را برچیده‌اند ولی به جای آن چارچوب محکمی از قانونیَت را بر حسب معیارهای اسلامی قرار نداده‌اند و ایران را در وضعیتی از تعلیق قانونی وانهاده‌اند. بنا به ادعای یکی از گزارش‌های حقوق بشری درباره ایران، روحانیون ایران حاکمیت قانون را در کشور با در انحصار گرفتن تفسیر اصول ایدئولوژیک محوری، به شدت تضعیف کرده‌اند.[۱۷]

به جای نشان دادن دغدغه‌ای سختگیرانه برای قانونی بودن آن‌چه که از سوی فقهای ارشد انتظار می‌رود، روحانیون حاکم بر ایران اغلب رفتاری خشن و قلدرمآبانه و مخالف قانون از خود نشان داده‌اند. یک نمونه از این ذهنیت را می‌توان در سال ۱۹۹۷ در واکنش «آیت‌الله محمد یزدی»[۱]، رییس قوه قضاییه ایران، به اعتراض «آیت‌الله حسینعلی منتظری» به ولایت فقهی آیت‌الله علی خامنه‌ای نشان داد، مشاهده کرد. منتظری که زمانی جانشین برگزیده خمینی بود ولی بعدا از منتقدان دلیر سوء رفتارهای رژیم شد، از جانشینی کنار گذاشته شد و حصر خانگی شد. برای تنبیه منتظری به خاطر زیر سوال بودن رکن نظام حاکم روحانیت در ایران، ماموران رژیم به خانه او حمله بردند و راهپیمایی‌های تهدیدآمیزی توسط اراذل و اوباشی خشن بر پا شد. آیت‌الله یزدی که خشونت‌ها و تهدیدها را به قدر کافی مرعوب‌کننده ندیده بود، علنا هشدار داد که اگر منتظری ساکت نشود، «عاقبت حتی سخت‌تری» خواهد داشت.[۱۸] یعنی در پاسخ به اظهارات انتقادی یک روحانی برجسته، رییس قوه قضاییه ایران به جای پاسخ دادن به نکاتی که او طرح کرده بود، مانند رییس گروهی از جانیان رفتار کرد که برای جلب رضایت طرف عادت به تهدید به خشونت دارند.

نظام تئوکراتیک ایران چیزی را ارائه کرده است که باید «قانون سیاسی» نامیده شود که حاصل‌اش سیستمی است که در آن قانون - از جمله آن‌چه قانون اسلام خوانده می‌شوند - مراحل دادرسی همه مقید به سیاست‌اند.[۱۹] تاثیر ایدئولوژی اسلامی رسمی بر نقض حقوق بشر را به روشنی می‌توان در نقض حقوق زندانیان سیاسی و سیستم‌های

---

۱. توضیح مترجم: نویسنده در متن اصلی به اشتباه از محمد تقی مصباح یزدی نام برده است که اشتباه است. مصباح یزدی هیچ وقت سمت قضایی نداشته است.

خاص شکنجه‌ای که در زندان‌های ایران به کار گرفته می‌شوند، دید.[۲۰]

پیش از این که روحانیون حاکم بر ایران به این نتیجه برسند که ابراز نکردن انزجارشان از حقوق بشر کاری دیپلماتیک است، می‌شد سخنان نفرت‌آمیز آن‌ها را شنید. آیت‌الله خمینی گفته بود که: «چیزی که این‌ها حقوق بشر می‌نامند جز مجموعه‌ای از مقررات فاسد نیست که صهیونیست‌ها درست کرده‌اند برای نابودکردن همه ادیان راستین.» علی خامنه‌ای رییس جمهور وقت ایران که هنوز به ولایت فقیه نرسیده بود، گفته بود: «وقتی می‌خواهیم ببینیم چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست، سراغ سازمان ملل نمی‌رویم؛ سراغ قرآن می‌رویم. برای ما، اعلامیه جهانی حقوق بشر چیزی نیست جز مشتی لاطائلات پیروان شیطان.»[۱][۲۱]

بحث‌های داغ درباره اسلام و حقوق بشر در ایران نشان داده‌اند که اختلاف روحانیون ایران درباره ارتباط اسلام و حقوق بشر چقدر شدید است. بسیاری از روحانیون بسیار محبوب و معتبر ایرانی با صدای بلند خواستار گسترش حقوق و آزادی‌ها شده‌اند و روش رسمی استفاده از اسلام برای توجیه استبداد را محکوم کرده‌اند – و همه این‌ها به رغم این است که رژیم با خشم خاصی اعتراض روحانیون را مجازات می‌کند.[۲۲]

جنجال‌ها بر سر اسلام و حقوق بشر در انتخابات‌های سال ۱۹۹۷ و ۲۰۰۱ به آزمون گذاشته شدند. پس از مدت‌ها کنار گذاشتن هر نامزدی که ممکن بود به هر نحوی چالشی در برابر حاکمیت باشد، نخبگان روحانیت در ایران در سال ۱۹۹۷ دچار خطای محاسبه شدند و به «محمد خاتمی»، روحانی لیبرال، اجازه شرکت در انتخابات ریاست جمهوری دادند. خاتمی با پشتوانه عظیمی رییس جمهور شد و موفقیت‌اش در انتخابات سال ۲۰۰۱ هم تکرار شد. پیروزی او با وعده پیشبرد حقوق بشر، دموکراسی، حاکمیت قانون و پایان استفاده از اسلام برای توجیه ستمگری به دست آمد.[۲۳] ایرانیان، به ویژه جوانان، پاسخ شورمندانه‌ای به وعده‌های لیبرال‌سازی او دادند و بسیاری از روحانیون و روشنفکران به دفاع از حقوق بشر و محکوم کردن استفاده روحانیون از اسلام برای سرکوب آزادی‌ها برخاستند.[۲۴]

محافظه‌کاران توانستند تلاش‌های اصلاح‌طلبانه او را خنثی کنند و حتی سرکوب‌شان را شدت بخشیدند. خاتمی مایه‌ی ایستادگی در برابر افراطیون سرسخت را نداشت و هنگامی که در سال ۲۰۰۴ با مهندسی آراء در انتخابات مجلس، نامزدهای محافظه‌کار را به مجلس فرستادند، دوره آزمایشی لیبرالیزاسیون به پایان رسید. «محمود احمدی‌نژاد»،

---

۱. کوشش مترجم برای یافتن اصل عبارات آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای به زبان فارسی به جایی نرسید. ناگزیر از ترجمه انگلیسی آن برای برگرداندن جمله به فارسی استفاده شد.

شهردار تهران و مرید آیت‌الله خمینی، در ژوئن سال ۲۰۰۵ پس از این‌که شورای نگهبان فهرست نامزدها را چنان فیلتر کرد که امکان انتخاب اصلاح‌طلب کاریزماتیک دیگری مثل محمد خاتمی رد شود، به ریاست جمهوری رسید. پیروزی احمدی‌نژاد باعث فشارهای بیشتر بر حقوق بشر به نام اسلام شد. وقتی احمدی‌نژاد بار دیگر وارد مبارزات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۹ شد، نه تنها با مخالفت مردم رنج‌دیده ایران بلکه با مخالفت روحانیون لیبرال نیز مواجه شد که با صدای بلند نقض حقوق بشری را که در دولت او ادامه پیدا کرده بود، محکوم کردند. پس از پیروزی احمدی‌نژاد در انتخاباتی که از دید بسیاری تقلب‌آمیز بود، اعتراض‌های مردمی گسترده‌ای پا گرفت که مشهور به «جنبش سبز» شد و تنها با توسل رژیم به خشونت‌های مرگ‌بار سرکوب شد. در طی اعتراض‌ها، روشن شد که جوانان ایران از دست‌کاری در آراء به خشم آمده‌اند و می‌خواهند که دوره استبداد دینی به پایان برسد.

در سودان و پاکستان راه دیگری در پیش گرفته شد: قانون‌های اساسی آن‌ها در عمل در طی برنامه‌های اسلامی‌سازی‌شان به تعلیق در آمد. تاریخ‌های پرفراز و نشیب و پیچیده هر دو کشور بررسی همه وقایع مرتبط را غیر ممکن می‌سازد ولی به بعضی از جنبه‌های ارتباط بین اسلامی‌سازی و نقض حقوق بشر که توسط رژیم‌های سودان و پاکستان انجام شده‌اند، در اینجا اشاره می‌شود.

رییس جمهور «جعفر نمیری» که پس از به دست آوردن قدرت در ماه می ۱۹۶۹ بر سودان حاکم شد، در سال ۱۹۸۳ تصمیم گرفت که برای استقرار رژیم به شدت نامحبوب‌اش تلاش کند که ائتلافی با اخوان المسلمین سودانی که مدت‌ها پرچمدار اسلامی‌سازی بودند، ایجاد کند. او یک برنامه جاه‌طلبانه ولی اتفاقی اسلامی‌سازی را آغاز کرد که منجر به بروز دوباره جنگ داخلی میان عرب‌ها و مسلمانان شمال و مهم‌تر از همه آنیمیست‌های [1] آفریقایی یا مسیحیان جنوب شد.[۲۵] در سال ۱۹۸۴، نمیری به دنبال بازنویسی قانون اساسی سودان رفت تا خود رهبر سیاسی و دینی ارشد کشور شود ولی با مخالفت جدی مواجه شد. به جای آن، برای پیش بردن برنامه اسلامی‌سازی‌اش در عین پرهیز از این اتهام که سعی در نقض قانون اساسی دارد، در ۲۹ آوریل ۱۹۸۴ وضعیت اضطراری اعلام کرد و اصرار کرد که این وضع برای حفظ اسلام در برابر دشمنان‌اش ضروری است.[۲۶] هر چند وضعیت اضطراری رسما در پاییز سال ۱۹۸۴ با فشار دیپلماتیک آمریکا لغو شود، ولی در عمل حقوق قانون اساسی تا زمان سرنگونی نمیری در سال بعد به همان وضع تعلیق باقی ماند. پیداست که اسلامی‌سازی سودانی

1. animists

ارتباط تنگاتنگی با تعلیق قانون اساسی داشت.

پس از سرنگونی نمیری طی انقلابی مردمی در سال ۱۹۸۵، دوره‌ای از حاکمیت توسط رژیم کفیل نظامی به وجود آمد که طی آن قانون اساسی سال ۱۹۷۳ سودان با یک قانون اساسی موقت جایگزین شد.[۲۷] سودان در آوریل سال ۱۹۸۶ به یک نظام آزاد دموکراتیک بازگشت. پس از به راه افتادن برنامه‌هایی در بهار سال ۱۹۸۹ برای منسوخ کردن قوانین اسلامی نمیری، رهبران نظامی متحد با جبهه‌ی ملی اسلامی (NIF)[۱] «حسن الترابی» کودتا کردند که منجر به برقراری یک دیکتاتوری نظامی در ژوئیه سال ۱۹۸۹ تحت رهبری« ژنرال عمر البشیر» شد که در آن ترابی نقش عنصر کلیدی مهمی را داشت تا زمانی که در سال ۲۰۰۱ با البشیر اختلاف پیدا کرد. رژیم البشیر که شورمندانه متعهد به اسلامی‌سازی بود بلافاصله قانون اساسی موقت را منسوخ اعلام کرد و همه حقوق و آزادی‌هایی را که سودانی‌ها در دوره کوتاه دموکراسی از آن برخوردار شده بودند به تعلیق درآورد. در پی آن بساط نقض فاحش حقوق بشر پا گرفت که در آن دیکتاتوری ستمگر نظامی و انکار سیستمی حقوق و آزادی‌ها هم‌پای پی‌گیری اسلامی‌سازی شمرده می‌شدند.[۲۸] رژیم بالاخره در سال ۱۹۹۷ اعلام کرد که یک قانون اساسی جدید برقرار خواهد شد.[۲۹]

واکنش‌های مقامات رسمی سودانی به ناظران مستقل حقوق بشر افشاگرانه بود. در واکنش به گزارش سال ۱۹۹۴ کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل توسط «کاسپار بیرو»[۲]که به این نتیجه رسیده بود که قانون سودان، از جمله قوانین اسلامی‌اش، ناقض قوانین بین‌المللی هستند، هیأت سودانی در کمیسیون گفت که این یافته‌ها مستلزم حمله به اسلام هستند.[۳۰] دادستان کل سودان ادعا کرد که گزارش بیرو «شیطانی» است و بیرو را «دشمن اسلام» خواند و به خاطر انتقاد از قوانین اسلامی سودان متهم به «کفر» کرد.[۳۱]

تحت فشار خارجی، خارطوم بالاخره در ژانویه ۲۰۰۵ توافق صلحی با شورشیان جنوب امضا کرد که منجر به پا گرفتن قانونی اساسی شد که در ۹ ژوئیه ۲۰۰۵ امضا شد. قانون اساسی جدید از تصویب اسلامی‌سازی که باعث بدتر شدن کشمکش‌ها با سودان شده بود عقب‌نشینی کرد و از بازسازی و آشتی از طریق به رسمیت شناختن تنوع نژادی، دینی و فرهنگی سودان استقبال کرد.[۳۲] این ژست آشتی‌جویانه هم بسیار اندک بود و هم بسیار دیر. نقض‌های حقوق بشر با ادامه جنگ داخلی بیشتر شد و با کشتارها و نسل‌کشی ادامه یافت و در سال ۲۰۰۹ منجر به این شد که دادگاه جنایی بین‌المللی حکم

1. National Islamic Front
2. Caspar Biro

جلبی برای بازداشت عمر البشیر برای ارتکاب جنایات جنگی و جنایت علیه بشریت صادر کند. پس از سال‌ها ستم بی‌رحمانه توسط رژیم‌های خارطوم که با ایدئولوژی‌های اسلامی پیوند داشتند، سودانی‌های جنوب با رأی قاطع جدا شدند و بالاخره در ژوئیه سال ۲۰۱۱ به استقلال رسیدند.

شباهت‌های قابل توجهی بین اسلامی‌سازی در سودان تحت حکومت نمیری و در پاکستان در دوره ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۸ وجود دارد که در هر دو مشروطه‌خواهی و قانون اساسی ضعیف شدند. رییس جمهور «محمد ضیاء الحق»، پس از سرنگون کردن دولت منتخب رییس جمهور «ذوالفقار علی بوتو»، تا زمان مرگ‌اش در سانحه‌ای هوایی در اوت ۱۹۸۸، دیکتاتور نظامی پاکستان باقی ماند. ضیا پس از به قدرت رسیدن اعلام حکومت نظامی کرد که تا دسامبر ۱۹۸۵ برقرار بود. اما پایان رسمی حکومت نظامی در سال ۱۹۸۵ در عمل منجر به بازسازی تضمین‌های قانون اساسی برای حقوق اساسی نشد. در پاکستان، مانند سودان دوره نمیری، پروژه پیش‌نویس یک قانون اساسی اسلامی که قرار بود جایگزین قانون اساسی سال ۱۹۷۳ شود، در نهایت به جایی نرسید.

ضیا پی‌گیری اسلامی‌سازی را توجیهی برای حفظ قدرت‌های دیکتاتوری خود و تعلیق حقوق قانون اساسی قلمداد کرد. در سخنرانی مهمی در سال ۱۹۸۳، در حالی که همه حقوق بنیادین در قانون اساسی رسما به تعلیق درآمده بودند، ضیا جایگاه خود را به عنوان حاکم ارشد حکومت نظامی با یک امیر، یا شاهزاده سنتی مقایسه کرد.[۳۳] ضیا اشاره کرد که مخالفت را تحمل نخواهد کرد:

> یکی از نکات اساسی که از مطالعه آیات قرآن و احادیث پیامبر بر می‌آید این است که تا زمانی که امیر یا رییس دولت از دستورات خدا و پیامبرش (صلی الله علیه و سلم) تبعیت می‌کند، اطاعت از او بر رعایا یا مردم‌اش واجب است فارغ از نفرت شخصی افراد از امیر یا اعمال او. نه تنها به نظر من بلکه به عقیده متخصصان حقوق و علما، دولت من نیز یک دولت مشروطه است که بر اساس اصول اسلام عمل کرده است. ما مسلمانانی معتقد هستیم. من می‌پذیرم و به آن افتخار می‌کنم که دولت حاضر یک دولت نظامی است.[۳۴]

ضیا این فکر را از اندیشه اسلامی پیشامدرن وام گرفته بود که مسلمانان باید از هر کس که قدرت دارد تبعیت کنند تا زمانی که دستوری که به آن‌ها داده می‌شود معصیت‌آمیز نباشد. اما ضیا این ادعای حیرت‌آور را نیز کرد که دیکتاتوری او دولتی بر مبنای «قانون اساسی» است هر چند به متخصصان سخت فشار آورده بودند که تمهیدی از

قانون اساسی در دفاع از موضع ضیا نقل کنند. در سال ۱۹۸۵، او قانون اساسی را اصلاح کرد تا اطمینان حاصل کند که از مصونیت ویژه برای فرار از مسئولیت مدنی و جزایی پس از پایان حکومت نظامی برخوردار است.

در همان سال، ضیا قانون اساسی را اصلاح کرد تا مشخصه‌های اسلامی آن را با گنجاندن «قطع‌نامه اهداف پاکستان» تقویت کند که خود بیانیه‌ای بود که پیش از این به عنوان بخشی از اصول اجرایی قانون اساسی تلقی نمی‌شد. این قطع‌نامه اصل ۲-الف را داخل قانون اساسی کرد و یکی از بخش‌های آن مبنایی را فراهم می‌کرد برای راه‌های بیشتر اسلامی‌سازی از طریق این ادعا که پاکستان کشوری است که «در آن مسلمانان قادر خواهند بود که در حوزه‌های فردی و جمعی بر حسب تعالیم و مقررات اسلام که در قرآن کریم و سنت آمده است نظم دهند.» این ادبیات در پرونده «ظهیرالدین» نقل شده بود، و در فصل‌های هفتم و نهم بررسی می‌شود، و برای تهی کردن قانون اساسی از تضمین‌های آزادی دینی به کار می‌رفت.

ضیا سعی کرد که ائتلاف‌اش را با روحانیون اسلامی همدل، از طریق گماشتن آن‌ها به منصب قضاوت تثبیت کند. در نتیجه این سیاست، بسیاری از افرادی که آموزش کافی ندیده بودند به منصب قضاوت گماشته شدند که منجر به تغییراتی شد که باعث به خطر افتادن سلامت و استقلال دستگاه قضایی پیش از این برجسته‌ی پاکستان شد. اسلامی‌سازی مدت‌ها پس از مرگ ضیا نیز اثرات خود را داشت.[۳۵]

سیاست‌مداران برجسته پاکستانی، «بی‌نظیر بوتو» و «نواز شریف» درگیر مبارزاتی تلخ شدند که مانع از فواید بسیاری شد که به دنبال بازگشت دموکراسی پس از مرگ ضیا از راه رسیدند. در اکتبر سال ۱۹۹۹، «ژنرال پرویز مشرف» قدرت را به دست آورد و خود را در ژوئن سال ۲۰۰۱ «رییس جمهور» خواند و این موقعیت رسما در انتخاباتی مشکوک در سال ۲۰۰۲ تایید شد. مشرف، که در عمل به عنوان دیکتاتوری نظامی بر کشور حکمرانی کرد، چند سال قانون اساسی را تا هنگام برقراری دوباره آن در سال ۲۰۰۳ به تعلیق درآورد. او که از اساس یک افسر نظامی سکولار بود، مشغله‌اش روابط دشوار بین‌المللی پاکستان و ناآرامی‌های جدی داخلی بود؛ برای او، پایان دادن به نقض حقوق بشر که در میراث روش‌های اسلامی‌سازی ضیا قابل مشاهده بود، اولویت بالایی نداشت. مشرف که از هر سو تحت فشار بود در سال ۲۰۰۸ استعفا داد و «آصف علی زرداری» که چهره‌ای منفور بود، به دنبال ترور همسرش بی‌نظیر بوتو در سال ۲۰۰۷، به عنوان رییس جمهور جانشین مشرف شد. با دامن‌گستر شدن نارضایتی بر سر فساد وسیع و بروز گسترده خشونت‌های میان گروهی و تروریسم شهری، پاکستان به آشوب افتاده بود

و فاقد رهبری قدرت‌مندی برای رسیدگی به مشکلات متعدد بود. با درافتادن پاکستان از بحرانی به بحران دیگر و بروز کشمکش‌ها در منطقه و مزمن‌تر شدن‌شان، پیش‌بینی آینده اسلامی‌سازی در آن کشور دشوار شد.

## قدرت یافتن طالبان در افغانستان و پیامدهای آن

افغانستان گرفتار فاجعه‌ها، کشمکش‌ها و ناآرامی‌های مستمر از زمان حمله روسیه در سال ۱۹۷۹ بود که منجر به جنگ داخلی طولانی و ویرانگری شد و در نهایت روسیه در سال ۱۹۸۹ از افغانستان بیرون رفت.[۳۶] طالبان گروهی از اسلام‌گرایان متعصب پشتون بودند و در سال ۱۹۹۶ بیشتر کشور را به تصرف در آوردند که منجر به پیاده‌سازی نسخه فوق‌العاده سرکوب‌گری از اسلامی‌سازی شد. اسلام رسمی طالبان نماینده رویکردهایی از دسته‌هایی خشن و متاثر از عقاید اسلام «دیوبندی» بودند که روایتی متصلبانه و ناب‌گرا از اسلام بود که در پی بازگشت به الگویی فرضی از امت اولیه اسلام بودند و سعی در رد همه تاثیرات غربی داشتند.

در اکتبر سال ۱۹۹۷، طالبان کشور را به «امارت اسلامی افغانستان» تغییر نام داد و امیرشان فردی بسیار تندرو به نام «ملا محمد عمر» بود که بدون هیچ‌گونه نهاد مدرن کشورداری مثل قانون اساسی حکمرانی می‌کرد. تحت برنامه اسلامی‌سازی طالبان، نقض حقوق بشر ابعاد حیرت‌آوری پیدا کرد. پس از این‌که طالبان قوانین اسلوب غربی افغانستان را به بهانه بازگشت به شریعت کنار گذاشتند، حاکمیت قانون که پیش از آن هم متزلزل بود بیش از پیش تضعیف شد. سوء رفتارهای طالبان شامل قتل دلبخواه مردان، زنان و کودکان بسیار بود؛ و بازداشت اعلام‌نشده هزاران نفر که توسط گروه‌های مختلف مسلح سیاسی ربوده شده بودند؛ و شکنجه افراد غیرنظامی؛ تجاوز به زنان؛ تعقیب و آزار وحشیانه شیعیان و گروه‌های قومی غیرپشتون؛ و بدرفتاری مرتب با افرادی که مظنون به تعلق به جناح‌های رقیب سیاسی بودند. زیر عنوان اجرای قانون اسلام، نسخه‌ای فوق‌العاده واپس‌گرا از تبعیض جنسیتی نیز نهادینه شد.[۳۷]

هر چند بسیاری از افغان‌ها از سرنگونی رژیم طالبان در اواخر سال ۲۰۱۱ توسط نیروهای مهاجم آمریکایی ابراز خرسندی کردند، دولت ضعیف مرکزی که بعدا سر کار آمد تنها به شکل صوری دموکراتیک بود. افغان‌ها که در کشوری درهم‌شکسته زندگی می‌کنند که سرشار از فساد و جنگ‌سالاری است، هم‌چنان بر سر مسائل بنیادین عمیقا اختلاف دارند از جمله بر سر قبول کردن حکومت رژیمی در کابل که پاسخگوی سفارت آمریکا باشد. به خاطر خشونت و تروریسم لجام‌گسیخته‌ای که کشور را فراگرفته است،

روشن نیست که آیا قانون اساسی سال ۲۰۰۳ افغانستان که تمهیدات‌اش بالقوه می‌توانند برای مقاومت در برابر اسلامی‌سازی به کار روند، تاثیر مهمی خواهد داشت یا نه.

## عربستان سعودی در برابر فشارها برای اصلاحات و لیبرالیزاسیون مقاومت می‌کند

برخلاف کشورهایی که در پی اسلامی‌سازی می‌روند، عربستان سعودی هدف‌اش مقاومت در برابر فشارها برای تغییر است. پادشاهی عربستان تلاش کرده است تا میان نیروهای رقیب توازن برقرار کند؛ در همان حالی که بسیاری از سعودی‌ها خواستار اصلاحات عمده برای پیشبرد دموکراتیزاسیون و حقوق بشر هستند، نیروهای محافظه‌کار قدرت‌مند و روحانیون تندرو به ضعیف شدن احکام اسلامی و ملایم شدن کنترل نیروهای امنیتی اعتراض شدید دارند. این پادشاهی نظامی نامتعارف چون فقه اسلامی پیشامدرن اتوریته‌اش را حفظ کرده است. هر چند قانون اسلام جایگزین قانون سکولار در زمینه‌هایی شده است که روابط تجاری و اقتصادی مستلزم تغییراتی بوده است، مثل وقتی که این پادشاهی در پی عضویت در سازمان تجارت جهانی (WTO) در سال ۲۰۰۵ رفت، در زمینه‌های مهمی مثل قانون خانواده و قانون جزایی، قانون اسلامی هم‌چنان استوار باقی مانده است.

از دهه ۱۹۹۰، عربستان سعودی برنامه اصلاحات معتدلی را آغاز کرده است که شامل اعلام قانون پایه‌ی سال ۱۹۹۲ است.[۳۸] این قانون پس از این برگرفته شد که بخش‌های لیبرال و محافظه‌کار جامعه سعودی ناشکیبایی‌شان را در برابر حاکمیت خودکامه خاندان سعودی، نقصان‌های دستگاه قضایی و عدم احترام به حقوق و آزادی‌های اساسی را نشان دادند.[۳۹] قانون پایه وضع تاسف‌بار حقوق بشر کشور را تغییر نداد و ماهیت مطلق‌گرای پادشاهی سعودی را تایید کرد و بر حاکمیت قبیله سعودی به گونه‌ای صحه نهاد که گویی ریشه در منابع اسلامی دارد.[۴۰] «ملک فهد بن عبدالعزیز» برای دفاع از عدم تضمین هر گونه حقوقی برای سعودی‌ها که مشروطه‌خواهی به طور معمول در اختیار شهروندان می‌گذارند به «عقاید اسلامی» متمسک شد:

> سیستم دموکراتیک حاکم در جهان برای مردم منطقه ما مناسب نیست. ترکیب مردم ما و ویژگی‌های یگانه آن‌ها با بقیه جهان تفاوت دارد. ما نمی‌توانیم شیوه‌هایی را که مردم در سایر کشورها به کار می‌برند وارد کنیم و برای مردم خودمان از آن‌ها استفاده کنیم. ما عقاید اسلامی خودمان را داریم که که یک نظام کامل و کاملا یکپارچه را تشکیل می‌دهد. به نظر من، دموکراسی‌های غربی

می‌توانند برای کشورهای خودشان مناسب باشند ولی برای کشورهای ما مناسب نیستند.[۴۱]

حملات تروریستی یازدهم سپتامبر ۲۰۱۱ به آمریکا و سرریز شدن خشونت به قلمرو سعودی‌ها وضع موجود را به هم ریخت. در سال‌های بعدی، عریضه‌هایی دست به دست شدند برای درخواست اصلاحات و مطالبه یک قانون اساسی واقعی. پادشاهی عربستان گه گاه به کسانی که خواستار تغییر می‌شدند حمله می‌کرد. مرگ ملک فهد بیمار و ناتوان در سال ۲۰۰۵ و به مسند نشستن «ملک عبدالله» این امکان را پدید آورد که پادشاهی خردمند پاسخ دادن به منتقدان لیبرال را به نفع رژیم ببیند. ملک عبدالله اصلاحات معتدلی را آغاز کرد، از جمله کارهایی برای بهبود کیفیت دادگاه‌ها کرد و به زنان اجازه تحصیل حقوق داد ولی این کارها پاسخگوی مطالبات مردمی برای دموکراتیزاسیون و پاسخگویی نبودند. محدودیت بر سر راه کنشگری حقوق بشر، و مقاومت در برابر مطالبه‌ی رسیدگی به فسادی که نظام را سخت آفت‌زده کرده، هم‌چنان استوار است. عزم راسخ قبیله سعودی برای حذف هر گونه تهدیدی علیه قدرت‌اش در سال ۲۰۱۱ آشکار شد که نیروهای عظیمی در جریان بهار عربی ابتدا برای سرکوب تظاهرات در عربستان سعودی و سپس با خشونت بسیار بیشتری برای سرکوب اعتراض‌های اقلیت ناآرام شیعه در کشور همسایه‌اش بحرین گسیل شدند.

## خلاصه

به عنوان پیشینه‌ای برای هر بحثی درباره طرح‌های حقوق بشر اسلامی، پیامدهای برنامه‌های اسلامی‌سازی برای حقوق بشر سزاوار ملاحظه و بررسی دقیق هستند. پی گیری اسلامی‌سازی - یا در مورد عربستان سعودی، چسبیدن رژیم به فقه و نهادهای پیشامدرن اسلامی - ارتباط تنگاتنگی به الگوهای بی‌اعتنایی به حقوق بشر و سیاست‌های مخالف با حاکمیت قانون دارد. تاکنون، نمی‌توان دولتی را یافت که مدعی برتری دادن به قانون اسلام بوده باشد و فکری به حال حفظ حقوق بشر به شکلی که در قانون بین‌المللی مقرر شده است کرده باشد. از طرف دیگر، همان‌طور که می‌توان از رژیم‌هایی که کارنامه ضعیفی در بسیاری از شاخص‌های کشورداری دارند انتظار داشت، سیاست‌های آن‌ها ارتباط تنگاتنگی با تضعیف حقوق بشر و شکست قانون‌گرایی و مشروطه‌خواهی دارد. وقتی به یاد داشته باشیم که رژیم‌هایی مثل رژیم ایران و عربستان سعودی هستند که پیشرو ترویج طرح‌های حقوق بشر اسلامی هستند، می‌توان درک کرد که فرهنگ‌های

مرتبط سیاسی به این معنا هستند که در این طرح‌ها، معیارهای اسلامی به شیوه‌ای استفاده می‌شوند که با حقوق بشر خصومت دارند.

## فصل سوم

# سنت اسلامی و واکنش‌های مسلمانان به حقوق بشر

### میراث پیشامدرن اسلامی

مفاهیم بسیاری را می‌توان دید که ریشه‌های حقوق بشر را در منابع اسلامی و در آثار فقهای پیشامدرن نشان می‌دهد اما هر چند میراث اسلامی منابع بالقوه‌ای را برای تبیین حقوق بشر ارائه می‌کنند، این قابلیت نهفته باقی مانده است. این تاخیر در تبیین حقوق را باید به حساب آورد. عوامل و شرایط مختلفی مانع پدید آمدن حقوق بشر در چارچوبی اسلامی شده که به این معنا بوده است که طرح‌های حقوق بشر اسلامی مدت‌ها پس از پدیدار شدن قانون حقوق بشر بین‌المللی به وجود آمده‌اند.

فردگرایی که ویژگی تمدن غربی است یکی از مؤلفه‌های اساسی در شکل‌گیری حقوق مدنی و سیاسی بود. در مقابل، اولویت بخشیدن به فرد از ویژگی‌های مشخصه جوامع مسلمان یا فرهنگ اسلامی نبوده است. این بدین معنا نیست که فردگرایی به طور مطلق غایب بوده است چون تصوف یا عرفان که از مؤلفه‌های مهم سنت اسلامی است واجد عناصری از فردگرایی است.[۱] سایر ویژگی‌های سنت اسلامی به طریق مشابه می‌توانند زمینه را برای رهیافتی فردگرایانه به حقوق فراهم کنند.[۲]

از لحاظ تاریخی عقاید اسلامی در جوامع سنتی‌ای به وجود آمده‌اند که در آن‌ها نمی‌توان انتظار شکل‌گیری اصولی فردگرایانه را داشت. رویکردهای غیرفردگرایانه

و حتی ضد فردگرایانه در جوامع سنتی مشترک هستند که در آن‌ها افراد در موقعیتی مفروض در بستری اجتماعی واقع می‌شوند و مؤلفه‌هایی از ساختار خانواده یا جامعه تلقی می‌شوند تا موجوداتی خودمختار و جدا که حق تعیین مسیر زندگی خودشان را داشته باشند. به این ترتیب، این‌که بگوییم فردگرایی در عقاید اسلامی تبیین شده توسط متفکران مسلمان در گذشته وجه و جایگاهی نداشته است به معنای ملاحظه‌ای است که بیشتر به بسترهای تاریخی تولیدی این عقاید برمی‌گردد تا به اسلام به مثابه یک دین. این پیشینه توجیه مدعیاتی نیست که می‌گویند اسلام ذاتا ناتوان از تمهید فردگرایی است یا ضرورتا با آن خصومت دارد. چنان‌که «خالد ابوالفضل» متذکر شده است: «فقهای مسلمان پیشامدرن مدعی بینشی همه‌جانبه از حقوق نبودند چنان‌که قایل به بینشی فردگرایانه از حقوق نیز نبودند.»[۳] به رغم این، چنان‌که بسیاری از مثال‌های این کتاب نشان می‌دهند، مدافعان طرح‌های حقوق بشر اسلامی عمدتا دفاع از ارزش‌های اسلامی را مساوی با رد و نفی فردگرایی گرفته‌اند و به اصولی قائل شده‌اند - مثل منع دین‌گردانی از اسلام - که به گونه‌ای طراحی شده‌اند که از جمع در برابر فرد حمایت می‌کنند.

در میان میراث وسیع تمدن اسلامی، با مفاهیمی فلسفی، ارزش‌هایی انسان‌گرایانه و اصولی اخلاقی برخورد می‌کنیم که به خوبی با برساختن اصول حقوق بشر سازگارند. [۴] اما عوامل تاریخی، مثل قدرت گرفتن سیاسی یک فلسفه یا الهیات ارتودوکس که مخالف با انسان‌گرایی یا خردگرایی بوده است - و در نهایت دشمن آرمان‌های لیبرال همراه با حقوق بشر - مروجان چنین ارزش‌ها و اصولی را در موضعی عموما ضعیف یا تدافعی نگه داشته است. اگر شرایط به قائلان به جریان‌های خردگرا و انسان‌گرا اجازه می‌داد که قدرت و نفوذ سیاسی بیشتری پیدا کنند، این متفکران ممکن بود اندیشه اسلامی را به سویی برانند که می‌توانست فضایی مساعدتر برای پدیدار شدن زودتر عقاید حقوق بشری فراهم کند. به رغم این موضع اقلیت، دیدگاه‌های متفکران خردگرا و انسان‌گرای مسلمان قطعا ریشه در سنت اسلامی دارند.

بعضی از فیلسوفان برجسته اسلامی مثل «فارابی» (م. ۹۵۰) و«ابن رشد» (م. ۱۱۹۸) به این موضع نزدیک شده بودند که بگویند خرد آن‌چه را که درست و حق است تعیین می‌کند و دین به موضع خرد گردن می‌نهد.[۵] این موضع استثنا بود؛ متکلمان ارتودوکس اسلام سنی، عمدتا اعتمادی به خرد انسانی نداشتند و هراس‌شان این بود که مسلمانان از حقیقَت وحی دور شوند و به گمراهی بیفتند. میان گرایش‌های فیلسوفان مسلمان، که بسیاری از آن‌ها متاثر از فلسفه یونانی بودند، و اصول فلسفه مسلط داوطلبی‌گرایی اخلاقی تنشی مستمر وجود داشت. بر اساس این مکتب فکری تاثیرگذار، هر آن‌چه خدا اراده

کند، فی‌نفسه عادلانه است. بنابراین، عدالت کامل تنها زمانی محقق می‌شود که همه مخلوقات خداوند، از حاکمان گرفته تا رعایا، تنها از فرمان خداوند که در قوانین اسلام متجلی است تبعید کنند. در نتیجه، دیدگاه ارتودوکس این بود که مسلمانان باید بدون چون و چرا به حکمت الهی متجلی در عقاید اسلامی احترام بگذارند.[۶] غلبه این دیدگاه تحقق نسخه‌ای اسلامی از «عصر خرد» را دشوار می‌کرد.

یکی از مهم‌ترین جریان‌های خردگرای اندیشه اسلامی، جریان فکری معتزله بود که تاثیر قائلان‌اش در جهان سنی در قرن نهم به اوج خود رسید و از آن پس عمدتا سرکوب شدند.[۷] معتزله خواستار تفسیری خردگرایانه از منابع اسلامی بودند و مدعی بودند که اسلام در عرصه‌های سیاست و اجتماع امر به عدالت می‌کند. جامعه می‌بایست دولت را کنترل کند نه این‌که کورکورانه تن به اتوریته دولت بدهد و لذا آزاد است که در برابر دولت‌هایی که آزادی‌های اساسی را منکر می‌شدند قیام کند.[۸] متفکرانی اسلامی که رهیافت معتزلی را اختیار کردند، آشکارا قائل به برتری خرد بر وحی بودند و خواستار این بودند که قوانین تن به مفاهیم انسانی از عدالت بدهد. این گروه همیشه از سوی مدافعان سرسخت این دیدگاه که نه اسلام و نه قانون الهی‌اش را نمی‌توان با خرد انسانی سنجید، در معرض اتهام کفر بودند.

هر چند متفکران خردگرا عمدتا در محیط‌های مسلمان از زمان سرکوب معتزله به حاشیه رانده شده‌اند، جریان‌های خردگرا هرگز به طور کامل از میان نرفتند و در اسلام شیعی اثنی‌عشری این عقاید هم‌چنان قدرت‌مند باقی ماندند. نمونه‌ی «نصر حامد ابوزید» که در فصل نهم بررسی می‌شود، و عقاید «عبدالکریم سروش» نشان‌دهنده استمرار موضوعیت مباحث پرجنجالی هستند که با امتناع معتزله از گردن نهادن خاضعانه به ارتودوکسی غالب به حرکت در آمدند. سروش، استاد ایرانی فلسفه، برداشتی از اسلام را عرضه می‌کند که عاری از محدودیت‌هایی است که ویژگی ایدئولوژی اسلامی حاکم است و به صراحت مواضع معتزلی را تایید می‌کند.[۹] سروش، از جمله، با جسارت به طور علنی مدعی است که عدالت مقدم بر اسلام است و قوانین اسلام باید به معیار عدالت گردن بنهند. هر چند روحانیون حاکم در ایران به او به خاطر داشتن عقاید کفرآمیز حمله کرده‌اند، سروش در تعظیم اصول عدالت بر فلسفه‌ای خردگرا صحه می‌گذارد که ریشه‌هایی کهن در سنت شیعی دارند که بر اساس آن مسلمانان حق دارند که از گردن نهادن بی چون و چرا به آن‌چه به آن‌ها به عنوان عقاید اسلامی تعلیم داده می‌شود امتناع کنند و از عقل برای تعیین این‌که آیا این عقاید عادلانه است یا نه استفاده کنند. سروش به خاطر انتقادهای دلیرانه‌اش از مصادره اسلام توسط حکومت ایران برای محدود کردن

حقوق و آزادی‌ها دچار سانسور و محدودیت‌های خشونت‌آمیزی شد که برای ساکت کردن او به راه انداخته شد و تحت آماج خشونت‌ها و تهدیدهای فیزیکی قرار گرفت که نهایتا او را مجبور کرد که مدتی دراز در خارج از کشور پناه بجوید.

قدرت گرفتن داوطلبی‌گرایی اخلاقی و ضعف نسبی جریان‌های خردگرا در اسلام سنی پیامدهای مهمی داشت. اندیشه اسلامی عمدتا بر حقوق انسان‌ها تاکید می‌کرد تا تکالیف‌شان نسبت به اطاعت از قانون کامل الهی که به طبع قرار است باعث ایجاد توازن آرمانی در جامعه شود. امروز نیز هم‌چنان می‌توان این تکیه بر تکالیف را دید. مثلا آیت‌الله خمینی اصرار داشت که آدمی واجد هیچ حق طبیعی نیست و مومنان باید تسلیم اوامر الهی باشند.[۱۰]

از آن‌جا که مسلمان پارسا صرفا قرار بود که از اوامر الهی درک و اطاعت کند، مطالبه آزادی‌های فردی برای ذهن ارتودوکس آشکارا براندازانه به نظر می‌رسید. از این مطالبات این‌گونه برداشت می‌شود که افراد خود را ملزم به تسلیم در برابر اوامر قانون اسلام و متولیانی که مسئول اجرای آن بودند نمی‌دانند و فرض‌شان این است که از قوه خرد خطاپذیر انسانی برای به چالش گرفتن برتری تعالیم دینی استفاده می‌کنند.[۱۱]

محققان احکام اسلامی به طور سنتی بر این نکته تمرکزی نداشتند که برای محدود کردن حاکمان و مانع شدن از ستم چه نهادها و روندهایی لازم است، در عوض، بیشتر بر اساس سناریوهایی فکر می‌کردند که در آن حاکمان مسلمانانی پارسا بودند که مشتاق اطاعت از فرمان خدا و پیاده کردن «شریعت» هستند.[۱۲] در نتیجه، عقاید مبتنی بر «شریعت» بسیار آرمان‌خواهانه باقی ماندند و با این دیدگاه بسط پیدا نکردند که مکانیزم‌های نهادینه‌ای را ارائه کنند که بتوانند محمل‌هایی قانونی فراهم کنند برای وقتی که دولت‌ها به طور سیستماتیک به رعایای‌شان ستم می‌کنند و آن‌ها را استثمار می‌کنند. [۱۳] تنها استثنا در زمینه حقوق مالکیت است که در آن شریعت تمهیداتی را ارائه می‌کند که افرادی که به ظلم، از اموال‌شان محروم شده‌اند متوسل به اقدام رسمی شوند.[۱۴]

این خصلت‌های تفکر اسلامی مانع رشد مفاهیم حقوق فردی می‌شد که با تکیه بر آن‌ها می‌شد در برابر تعرض دولت‌ها ایستاد اما هرگز به طور کامل باعث به محاق رفتن دیدگاه‌های دیگری نشد که گرایش بیشتری به تولید حقوق داشتند. می‌توان جریان‌های انسان‌گرا را در آغاز مرحله اولیه اندیشه اسلامی دید که تا زمان حال نیز ادامه داشته است. [۱۵] علاوه بر این، تفکر اسلامی دوره‌های نخست شامل مضامین اولیه‌ی فکر آزادی سیاسی نیز می‌شود.[۱۶] مفاهیم دموکراسی را می‌توان بسیار شبیه آن‌چه در نظام‌های سیاسی مدرن داریم، در نخستین دوره‌های تاریخ اسلام در افکار «خوارج» یافت که از

جریان اصلی اسلام در قرن هفتم جدا شدند به این دلیل که جامعه این اصل فکری خوارج را نپذیرفت که جانشینان حضرت محمد باید توسط جامعه انتخاب شوند.[١٧] خوارج به خاطر دیدگاه‌های غیر ارتودوکس‌شان طرد شدند و ادبیات آن‌ها برای دیگر مسلمانان آشنا نیست؛ اما هم‌چنان می‌توان گفت که سنت اسلامی از همان ابتدا شامل عقایدی بود که بعضی از اصول دموکراتیک را که زیربنای حقوق بشر مدرن است پیش‌بینی می‌کند.

هنگام کاوش در نوشته‌های فقها، متکلمان و فیلسوفان پیشامدرن برای یافتن عقایدی که یا تمایل به تمهید اصول حقوق بشر دارند یا مانع پذیرش آن‌ها در سنت اسلامی می‌شوند، با انبوهی از روایت‌ها مواجه می‌شویم که پیامدهای متضادی برای حقوق دارند. پس از بررسی تاریخ عقلانی پیشامدرن اسلامی، می‌توان دریافت که هیچ عقیده اسلامی محرزی درباره حقوق یا صورت‌های اولیه آن در آن دوره وجود ندارد، و فقط جریان‌هایی از فکری وجود دارد که مبنایی کمابیش مساعد را برای جذب مفاهیم مدرن حقوق بشر در چارچوبی اسلامی فراهم می‌کنند.

هر چند جریان‌های مسلط در میراث اسلامی پیشامدرن فضایی مساعد را برای پرورش اولیه مفاهیم حقوق بشر فراهم نمی‌کردند، از همان مراحل نخستین ویژگی‌هایی وجود داشتند که قابلیت ادغام موفقیت‌آمیز زمینه‌های حقوق بشر مدرن را داشتند. در نتیجه، کسانی که از اسلام به مثابه سنگرگاهی در برابر دموکراتیزاسیون و حقوق بشر استفاده می‌کنند تنها از یک جنبه از میراث چندوجهی اسلام استفاده می‌کنند. چنان‌که یکی از اعضای سابق «سازمان حقوق بشر مصر» متذکر شده است: «طرح‌های خودکامه و ستمگرانه به انبوهی از روایت‌ها، تصاویر و نمادهایی ارجاع می‌دهند که در هر فرهنگ انسانی وجود دارند. طرح‌های آزادی‌گرا بر سنت‌های مقاومتی و رهایی‌بخشی تکیه می‌کنند که به همان اندازه در هر فرهنگ انسانی وجود دارند.»[١٨] مسلمانانی که سنت خود را برای یافتن رهنمودهایی برای نحوه برخورد با ابعاد حقوق بشری مشکلات معاصر می‌کاوند، زمینه‌های فراوانی را برای رد و نفی سندیت تفسیرهایی پیدا می‌کنند که اسلام را به مثابه مانعی برای پیشرفت در حوزه حقوق بشر قلمداد می‌کنند.[١٩]

## واکنش مسلمانان به مشروطه‌خواهی غربی

نظام مدرن حقوق بشر که در قانون بین‌المللی گنجانده شده است باید در تمهیدات حقوق موجود در قانون‌های اساسی و قوانین ملی کشورها پیاده شوند تا ضمانت‌های قانونی مؤثری برای این حقوق فراهم شود. همان‌طور که هیچ موضع اسلامی واحدی

درباره مزایای خردگرایی یا انسان‌گرایی وجود ندارد، هیچ موضع واحدی هم درباره نظر اسلامی در خصوص مشروطه‌خواهی که نهادی است که ارتباط تنگاتنگی با توسعه حفظ قانونی حقوق دارد، وجود ندارد. واکنش مسلمانان به مشروطه‌خواهی مدرن، که به روشنی در کسوت پیوندی حقوقی از غرب به خاورمیانه آمده است، به طور تاریخی با طیفی گسترده از واکنش‌ها از تایید و تصویب شورمندانه گرفته تا رد خصمانه مواجه شده است.[۲۰]

نخبگان مسلمان در قرن نوزدهم با عقاید غربی درباره قانون و کشورداری آشنا شدند. ضعف نسبی کشورهای خاورمیانه که قادر به ایستادگی در برابر قدرت‌های اروپایی نبودند، ملازم با ناکامی‌شان در برقراری و حفظ آزادی‌های سیاسی تلقی شد. وقتی مسلمانان در پی ابزارهای قانونی برای محدود کردن حاکمان خودکامه رفتند، به الگوهای اروپایی رو آوردند نه سنت اسلامی. مشروطه‌خواهی در خاورمیانه معمولا توسط مدافعان جنبش‌های ملی‌گرای سکولار ترویج می‌شد و پرچمداران‌اش اغلب نخبگان تحصیل‌کرده و حقوق‌دانان درس‌آموخته در غرب بودند.[۲۱] مشروطه‌خواهان اولیه به سوی برچیدن نابرابری‌های حقوقی تحمیل شده بر شهروندان رفتند و به جای جامعه دینی، ملت کانون دلبستگی و سرسپردگی سیاسی‌شان شد.[۲۲]

مسلمانانی که مدافع مشروطه‌خواهی بودند اغلب علمای محافظه‌کار را در زمره دشمنان سرسخت خود می‌یافتند. علما غالبا به نام حفظ اسلام به ستیز با مشروطه‌خواهی می‌پرداختند چون بر این باور بودند که اصول مشروطه‌خواهی در تعارض با احکام شریعت است.[۲۳] الگوی تاریخی مقاومت علما با مشروطه‌خواهی بیشترین دوام را در عربستان سعودی داشت که کشوری مسلمان بود که در آن علمای محافظه‌کار سنی بیشترین تاثیر سیاسی را داشتند. به رغم دهه‌ها تلاش اعضای لیبرال نخبگان سعودی برای جا انداختن مفهوم مشروطه‌خواهی، هیچ قانون اساسی مشروطه‌ای هنوز برگرفته نشده است. قانون پایه‌ای که بالاخره در سال ۱۹۹۲ پذیرفته شد، بسیار عقب‌تر از به رسمیت شناختن معیارهای مشروطه‌خواهی مدرن است.[۲۴]

علمای بسیاری نیز بوده‌اند که همکاری تنگاتنگی با جنبش‌های لیبرال و اصلاح‌طلب داشته‌اند که مروج مشروطه‌خواهی بر اسلوب غربی بودند. «محمد عبده» (م. ۱۹۰۵) اصلاح‌گرای ذی‌نفوذ مسلمان که مفتی اعظم مصر نیز بود، از نمونه‌های برجسته آن است. عبده که از فقیهان مسلمان درس‌آموخته الازهر بود، مدافع سرسخت ملی‌گرایی مصری و مشروطه‌خواهی بود. او و سایر فقهای اصلاح‌گرای هم‌فکرش هیچ تعارض لاینحلی میان مشروطه‌خواهی و وفاداری به اسلام نمی‌دیدند. خلاصه این‌که می‌توان گفت روحانیون

و علمای مسلمان در این زمینه اختلاف دارند و این اختلاف هم‌چنان باقی است که آیا مشروطه‌خواهی، که نهادی است که برای حفاظت از حقوق بشر اهمیت محوری دارد، با شریعت سازگار است یا نه. جنجال‌ها در این زمینه وقتی بالاتر گرفت که برنامه‌های معاصر اسلامی‌سازی نسبت مستقیمی با افول مشروطه‌خواهی پیدا کردند؛ قوانین اساسی به تعلیق در آمدند؛ یا در مورد طالبان، مشروطه‌خواهی یک فکر بیگانه غربی قلمداد شد و به طور کامل طرد شد.

## سماجت اولویت‌ها و ارزش‌های سنتی

مدافعان طرح‌های حقوق بشر، به جای این‌که در پی مولفه‌هایی در میراث اسلامی بگردند که مکمل حقوق هستند، مایل‌اند که به عقاید و رویکردهای ارتودوکسی سنتی بچسبند مثل داوطلبی گرایی اخلاقی، برتری وحی الهی و خصومت با خردگرایی و انسان‌گرایی. در نتیجه تصمیم گرفته‌اند که به همان چارچوب عقلانی مسلطی متمسک شوند که به طور تاریخی مانع از پا گرفتن مفاهیم حقوق بشر شده است و پیامدهای‌اش در تحلیل‌ها از تمهیدات حقوق بشر در فصل‌های چهارم تا نهم به تفصیل آمده‌اند.

در بهترین حالت، ممکن است بخواهیم کل مواضع فلسفی نویسندگان را که به هر یک از این طرح‌ها ضمیمه شده‌اند مطالعه کنیم تا بتوانیم این فلسفه‌ها را به طور مستقیم با تمهیدات آمده در هر یک از این طرح‌ها مرتبط کنیم. متاسفانه، این نویسندگان چنین تفصیل فلسفی‌ای ندارند. در غیاب چنین چیزی، هم‌چنان زمینه‌هایی وجود دارد برای پیدا کردن مشخصه‌های ارزش‌ها و اولویت‌های آنان.

تا جایی که این طرح‌ها به شکل صریح اولویت‌های‌شان را مشخص می‌کنند، بر اولویت وحی در برابر خرد تاکید دارند؛ هیچ یک از این‌ها خرد را به مثابه منبع قانون یا هدایت اخلاقی تلقی نمی‌کنند. در این طرح‌ها، هر چالشی در برابر قانون اسلام مبنی بر این‌که مخالف حقوق بشر تضمین‌شده در قانون بین‌المللی است از همان ابتدا رد می‌شود؛ خرد انسانی برای نقد آن‌چه که اوامر الهی تلقی می‌شود ناکافی دانسته می‌شود. این نکته مؤید این دیدگاه ارتودوکس است که اصول شریعت کامل هستند و عادلانه چون نماینده اراده خالق‌اند و برگرفته از وحی الهی و الگوی پیامبر که ملهم از وحی خداوند است.

مثلا در دیباچه نسخه انگلیسی «اعلامیه حقوق بشر اسلامی» این موضع را می‌بینیم که وحی الهی «چارچوب قانونی و اخلاقی برقراری و تنظیم نهادها و روابط انسانی» را فراهم کرده است. این فکر در سراسر متن نسخه عربی که سرشار از آیاتی از قرآن

و روایت‌هایی از سنت پیامبر است، به تلویح آمده است. پیداست که برای نویسندگان اعلامیه حقوق بشر اسلامی، متون مقدس به عنوان منبع قانون اولویت دارند. جایگاه خرد بر همین قیاس فروکاسته می‌شود. در بندی دیگر در همین دیباچه اعلامیه حقوق بشر اسلامی، نویسندگان به صراحت در نسخه عربی اعلام می‌کنند که معتقدند که عقل بشر، مستقل از هدایت الهی و وحی، برای ارائه بهترین برنامه برای زندگی بشر ناکافی است.

در بخش متناظر نسخه انگلیسی، پس از بیان این‌که «خردگرایی به خودی خود» نمی‌تواند «راهنمای مطمئنی در امور بشر باشد»، عقیده خود را بیان می‌کنند که «تعالیم اسلامی نماینده اساس و گوهر هدایت الهی در صورت نهایی و کامل آن است.» این رویکردها تضاد شدیدی با بنیان اساسی «اعلامیه جهانی حقوق بشر» دارد که در اصل یکم آن تبیین شده است و تاکید دارد که همه انسان‌ها «دارای خرد و وجدان هستند.» در طرح‌های حقوق بشر اسلامی که مودودی و تابنده به آن قائل هستند، تکیه مشابهی بر نقل قول‌های مفصلی از منابع اسلامی هست که نشان می‌دهد آن‌ها تابع این دیدگاه سنتی هستند که راهنماهای قطعی برای نحوه تقنین، متون وحی و سنت‌های پیامبر هستند نه خرد انسانی.

برتری و اولویت احکام اسلام در ایران در تمهیدات مختلف در قانون اساسی سال ۱۹۷۹ ایران آمده است مضاف بر اصل ۴ که همه قوانین را مبتنی بر اصول اسلامی می‌خواهد. در اصل یکم بر اولویت قرآن تأکید می‌شود و گفته می‌شود که حکومت باید مبتنی بر حقیقت و عدالت قرآنی باشد. و در اصل ۲ بیان می‌کند که جمهوری ایرانی بر پایه ایمان به حاکمیت خدا و ضرورت اطاعت از اوامر اوست و بر «وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین» و «عدل خدا در خلقت و تشریع» تاکید می‌کند. همچنین بر اساس اصل ۲، این اهداف از طریق «اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین» محقق می‌شود. به این ترتیب، قانون اساسی ایران، از جمله تمهیدات حقوق آن، متکی بر اصولی است که برگرفته از وحی الهی است.

به طریق مشابه، بنا به درآمد اعلامیه حقوق بشر در اسلام قاهره، «حقوق اساسی و آزادی‌های بنیادین در اسلام بخشی ضروری از دین اسلام هستند» و «در کتب وحی الهی آمده‌اند و از طریق پیام آخرین پیامبر خدا فرستاده شده‌اند.» یعنی وحی از لحاظ نظری برای این طرح حقوق بشر نیز محوری است. به همین ترتیب، اصل ۷ قانون پایه عربستان سعودی تایید می‌کند که قرآن و سنت پیامبر فوق قانون پایه و سایر قوانین دولت هستند و در نتیجه به روشنی حقوق را در ذیل وحی اسلامی و سنت پیامبر قرار می‌دهد.

در نسخه پیش‌نویس قانون اساسی اسلامی الازهر، شواهد به این اندازه روشن نیستند. اما می‌توان از تاکید مشابهی بر وحی اسلامی در تمهیدات منفردی که از زبان و مفاهیم قرآنی استفاده می‌کنند، و در مقررات اصل ۱۲ و ۱۳ که خواستار حفظ قرآن در مدارس و آموزش سنت‌های پیامبر هستند و بر اساس تمهیدات اصل ۱۱ که می‌گوید تعالیم دینی باید موضوع اصلی آموزش باشند، استنباط کرد و نتیجه گرفت که دستورات و متون دینی محور و مبنای دانش و معرفت‌اند.

علاوه بر دادن نقشی محوری به وحی در طرح‌های حقوق بشر اسلامی، به نظر نمی‌رسد که نویسندگان آن عبور از تاکید بر تکالیف انسان را با تاکید بر حقوق فردی انسان، که مشخصه اندیشه مدرن درباره حقوق است، قبول داشته باشند. در بندی از نسخه انگلیسی درآمد «اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی» که هیچ همتای روشنی در نسخه عربی‌اش ندارد، نویسندگان متذکر می‌شوند که «بر اساس میثاق ازلی‌مان با خداوند، تکالیف و وظایف ما بر حقوق ما اولویت و تقدم دارند» و در نتیجه به تاکید دوباره بر این عقیده سنتی نزدیک می‌شوند که اسلام تکالیف مومنان را تجویز می‌کند نه حقوق فردی را. لذا روشن است که از همان ابتدا اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی تاثیر انکار حقوق را در لباس برقراری تکالیف اسلامی خواهد داشت. اگر اعتراض و شکایتی در برابر این موضع باشد، دفاع حاضر و آماده این است که اسلام در پی تامین حقوق فرد نیست بلکه به دنبال تامین اطاعت از اوامر الهی است.

در نسخه پیش‌نویس قانون اساسی الازهر، دغدغه مشابهی را نسبت به تحقق وظایف و تکالیف اسلامی می‌توان دید. در اصل ۱۲، دولت ملزم است که فرایض را به مسلمانان بیاموزد. از سوی دیگر، بند چهارم نسخه پیش‌نویس که با حقوق و آزادی‌های فردی سر و کار دارد (که فوق‌العاده محدود هم شده‌اند)، هیچ سخنی از ضرورت آموزش حقوق و آزادی‌ها به مسلمانان نیست.

اعلامیه قاهره به وظایف و تکالیف اشاره می‌کند و بر فرودستی آدمیان در برابر خالق تاکید دارد. مثلا اصل یکم در بند الف می‌گوید که همه انسان‌ها «در تسلیم در برابر خداوند یکسان هستند» و «از جهت کرامت پایه انسانی و تکالیف و مسئولیت‌های پایه‌شان یکسان و برابرند» و در بند ب بیان می‌کند که همه انسان‌ها «عیال» خداوند هستند. به طریق مشابه، پس از این که در اصل یکم گفته شده که دولت اسلامی است و در اصل ۵ می‌آید که دولت، دولتی پادشاهی است که در خاندان سعودی مستقر است، قانون پایه سعودی در اصل ۶ وظیفه تبعیت از پادشاه را ماهیتا دینی می‌داند و مدعی است که شهروندان باید با پادشاه بیعت کنند « و بر اساس قرآن کریم و سنت پیامبر، تسلیم و اطاعت بیاورند» و در

نتیجه اطاعت از پادشاه را مترادف با اطاعت از امر خدا می‌داند. قابل توجه است که بخش پنجم، با عنوان «حقوق و وظایف» شمار اندکی از حقوق ارزش‌مند را داراست.

«ا. ک. بروهی»، از وزرای سابق احکام و امور دینی در پاکستان، مطالبی درباره حقوق بشر در اسلام نوشته است و فلسفه‌ای از حقوق را ارائه می‌کند که مشابه مواردی است که در طرح‌های تحت بررسی در اینجا آمده است. بروهی آن‌قدر در این زمینه برجسته است که به عنوان سخنران اصلی یک کنفرانس بین‌المللی مهم در زمینه حقوق بشر در اسلام انتخاب شد. این کنفرانس در سال ۱۹۸۰ در کویت با حمایت «کمیسیون بین‌المللی فقها، دانشگاه کویت و اتحادیه حقوق‌دانان عرب» برگزار شد.[۲۵] سخنرانی بروهی نکاتی را از نو بر می‌شمارد که در مطالبی پیشین از او درباره اسلام و حقوق بشر آمده است و در گزارش پرونده حقوقی رسمی پاکستان در سال ۱۹۷۶ منتشر شده است – که دوره‌ای است که ذوالفقار علی بوتو، نخست‌وزیر وقت بود و پس از کودتا توسط رییس جمهور ضیاء الحق اعدام شد.[۲۶] نکته مهم این است که همین موارد در مقاله‌ای در گزارش پرونده حقوقی رسمی در زمانی گنجانده شد که رژیم حکومت نظامی رییس جمهور ضیا و برنامه‌های اسلامی‌سازی بیشترین قوت را داشتند و نشان می‌دهد که رژیم دیدگاه‌های او را مناسب قلمداد می‌کرد.[۲۷] بخش‌هایی از این سمینار و مقاله نشان می‌دهد که چطور بروهی شالوده‌های فلسفی حقوق بشر را رد می‌کند و رویکردهایی را نشان می‌دهد که در میان نویسندگان محافظه‌کار مسلمانی رایج است که می‌خواهند میان حقوق اسلامی و حقوق مدنی و سیاسی به شکلی که در غرب فهمیده می‌شود فرق بگذارند. او اسلام را ذاتا ضد فردگرایی معرفی می‌کند:

> وظایف و حقوق انسانی به قوت تعریف شده‌اند و پیاده‌سازی به‌قاعده‌ی آن‌ها وظیفه کل جوامع سازمان‌یافته است و این تکلیف به طور خاص به نهاد اجرای قانون دولت واگذار شده است. اگر لازم باشد فرد باید قربانی شود تا زندگی اندام‌وار جامعه نجات داده شود. در اسلام، جمع‌گرایی قداست ویژه‌ای دارد.[۲۸] منظر انسان غربی را می‌توان روی هم رفته انسان‌محور خواند به این معنا که در آن‌جا انسان معیار همه چیز تلقی می‌شود چون او نقطه شروع هر اندیشه و عملی دانسته می‌شود. از سوی دیگر، منظر اسلام خدامحور است یعنی خداآگاهی، که در آن امر مطلق بالاترین اهمیت را دارد؛ در اینجا انسان فقط در خدمت آفریننده خویش است...[در غرب] حقوق انسان در فضایی دیده می‌شوند که هیچ ارجاعی به رابطه‌ی او با خدا ندارند – و به نوعی حقوق جدایی‌ناپذیر او از بدو تولد دانسته می‌شوند... هر بار که ادعای حقوق بشر می‌شود، برای تامین به رسمیت شناخته

شدن آن‌ها از سوی اتوریته‌ای سکولار مانند دولت یا قدرتی شاهانه است.[۲۹]
[در اسلام] «حقوق بشر» یا «آزادی‌ها»ی مقبول برای آدمی به معنایی که اندیشه، باور و عمل انسان مدرن آن‌ها را می‌فهمد وجود ندارد: در اصل، مومن تنها در برابر خدا تکلیف و وظیفه دارد فقط از این رو که از او خواسته می‌شود از قانون الهی اطاعت کند و این حقوق بشری که از او خواسته می‌شود بپذیرد تنها منبعث از وظیفه نخستین اوست برای اطاعت از خدا.[۳۰]
لذا به نظر می‌رسد که به یک معنا انسان هیچ حقوقی در منظر خدامحور ندارد؛ او تنها در برابر آفریننده‌اش مکلف است. اما این تکالیف به نوبه خود راه را برای همه حقوق، از جمله حقوق بشر به معنای مدرن آن، هموار می‌کنند... بنا به مُر نظریه قانون و احکام اسلامی، هیچ تضادی نمی‌تواند میان اتوریته دولت و فرد جود داشته باشد چون هر دو باید از قوانین و احکام الهی تبعیت کنند.[۳۱]
حقوق بشری که از منظرهای انسان‌محور گرفته شده‌اند از سوی متفکران غربی به گونه‌ای قلمداد می‌شوند که گویی چیزی بیش از حالتی مصلحت‌اندیشانه برای حفاظت از فرد در برابر تعرض‌های احتمالی به او از سوی اتوریته قدرت آمرانه دولت نیستند - یعنی از سوی قانونی ظالمانه که ممکن است از سوی مقامات دولتی تحمیل شوند تا از طریق قدرت قانون‌گذاری اقلیت‌های خشن مانع از این شوند که آدمی امکان پرورش خویش را پیدا کند. از سوی دیگر، اسلام دقیقا همین حقوق را با القاء این میل در افراد که از قانون خدا تبعیت کنند، مقرر داشته، تعریف می‌کند و حفظ می‌کند... و از طریق ابراز اطاعت در برابر «اولوا الامر» در قلمرویی که آن‌ها خود ملزم به اطاعت از قانون خدا هستند... علاوه بر این، تایید این حقوق به معنای این است که انسان قادر شود که نه تنها شرایطی را مقرر کند که بر اساس آن پیشرفت بشر به عنوان فرد بر روی زمین میسر شود بلکه بتواند آدمی را قادر سازد که در باطن و در ظاهر از احکام و قوانین الهی تبعیت کند... آدمی با پذیرفتن زندگی در قید بندگی قانون الهی می‌آموزد که آزاد باشد.[۳۲]

می‌توان دید که در طرح بروهی تاکید بر یکپارچگی جامعه است و تکالیفی که فرد در برابر دولت دارد. نیاز به معیارهای حقوق بشر برای حفاظت از فرد در برابر ستم دولت بر مبنای همان فرضی رد می‌شود که راهنمای بینش‌های آرمان‌گرایانه متفکرانی اسلامی است که حاکمان و رعایا به یک اندازه در وفاداری به اسلام متحدند، که خود جهت‌گیری‌ای است که مانع توسعه مفاهیم مدرن حقوق مدنی و سیاسی شده است. مانند

نظریه‌پردازان پیشامدرن از حکومت اسلامی، بروهی فرض می‌کند که دولت‌ها ضرورتا از احکام شریعت تبعیت می‌کنند و حفاظت از حقوق افراد بلاموضوع می‌شود چون شریعت خود منعکس‌کننده بهترین راه به نظم در آوردن جامعه است.

در تلقی بروهی از حقوق، می‌توان تاکید فراوان بر این فکر را دید که فرد مقید به وظیفه اطاعت است و به همراه آن بی‌دقتی را می‌بینیم در خصوص این‌که فرد این اطاعت را در برابر چه کسی یا چه چیزی باید داشته باشد. می‌بینیم که بروهی گاهی از اطاعت در برابر خدا و احکام اسلام سخن می‌گوید که در سنت اسلامی سخت لازم است، اما گاهی اوقات مقصود او اطاعت فرد از جوامع سازمان‌یافته، یک کلیت، مقامات سیاسی یا دولت است. در خصوص این مورد آخر، در روایات اسلامی تصریح فاقد ابهامی در توجیه این‌که این اطاعت لازم است بسیار کمتر دیده می‌شود. به نظر نمی‌رسد که از نظر بروهی ضرورت اسلامی مقرر کردن تکلیف فرد در خصوص اطاعت از اوامر خدا ضرورتا مستلزم تکلیف شهروندان دولت مدرن برای اطاعت محض از اوامر دولت‌های‌شان باشد و این‌ها دولت‌هایی هستند که این روزها هم بسیار فاسد و هم به شدت ستمگر تلقی می‌شوند.

مانند بسیاری از محافظه‌کاران، بروهی برای این نکته وزنی قائل نیست که الگوی یکپارچگی باهمستانی که در جوامع سنتی در جهان مسلمان می‌توان یافت به هیچ رو منحصرا اسلامی نیست بلکه منعکس‌کننده ویژگی‌هایی است که مشترکا در جوامع یافت می‌شود که هنوز اختلال‌های صنعتی شدن و شهری شدن را تجربه نکرده و خود را با آن تطبیق نداده‌اند. بروهی ظاهرا این را در نمی‌یابد که فقدان حقوق و آزادی‌های فردی در جوامع سنتی همان پیامدهای شنیعی را که فقدان حفاظت از حقوق فردی تحت دولت‌های مدرن دارد، نداشته است. بروهی از توصیفی از روش‌های گذشته، یعنی تسلیم فرد در برابر منافع جامعه، به این نتیجه‌گیری بی‌وجه می‌رسد که عقاید اسلامی مستلزم این است که فرد این تسلیم را در شرایط به شدت متفاوت جوامع دولت مدرن نیز بپذیرد.[۳۳] بروهی این نکته را قبول ندارد که ضرورتا میان منافع متضاد افراد و دولت در یک دولت–ملت مدرن تعارض‌هایی وجود خواهد داشت. این تصور او که در نظامی اسلامی نمی‌توان فرد را از دولت جدا کرد، نماینده تمسک به دیدگاه فقهای پیشامدرن است که حاکمان و رعایا در کنار هم هستند و همه وظایفی یکسان در اطاعت از شریعت دارند. جایی که چنین تکیه‌ای بر این دیدگاه‌های زمان‌پریشانه وجود داشته باشد، طبیعتا وزنی به این واقعیت داده نمی‌شود که رژیم‌های ضد دموکراتیک حقوق فردی را سرکوب می‌کنند.

علاوه بر این، می‌بینیم که بروهی تاکید می‌کند که اندیشه اسلامی پیشامدرن

انسان‌محور نبوده است. او از این واقعیت تاریخی به این نتیجه بی‌بنیاد جهش می‌کند که یک منظر انسان‌محور ضرورتا مباین با اسلام است و برگرفتن چنین منظری ناقض اصول اسلامی است و این موضع او را به دشمن انسان‌گرایی تبدیل می‌کند.

با نشان دادن عقایدی مشابه، به نظر می‌رسد که دغدغه سیاسی اصلی مودودی در خصوص تکالیف این است که چطور قدرت دولت حفظ شود و اطمینان حاصل شود که به اوامر آن گردن نهاده شود. مودودی در کتاب «احکام و قوانین اساسی اسلام» نقل قولی نادقیق از پیامبر دارد که به مسلمانان می‌گوید از اوامر الهی اطاعت کنند و آن را این‌گونه روایت می‌کند که به مسلمانان می‌گوید که مسلمان باید از «دولت» (که در روایت اصلی سخنی از آن نیامده است) «اطاعت کنند، در دشواری و راحت، چه خوشایند باشد و چه ناخوشایند» و به این شکل سخن را بسط می‌دهد:

> به عبارت دیگر، امر دولت، چه خوشایند باشد چه ناخوشایند، آسان باشد یا دشوار، تحت هر شرایطی باید اطاعت شود.[مگر در مواردی که در نافرمانی از خدا باشد].. فرد باید صادقانه و وفادارانه از صمیم قلب خیر، راه و بهبود دولت را بخواهد و برای آن کار کند و نباید هیچ چیزی را که زیان احتمالی برای منافع دولت دارد بخواهد... هم‌چنین بر شهروندان دولت اسلامی فرض است که با تمام وجود با دولت همکاری کنند و از جان و مال برای آن ایثار کنند تا حدی که اگر خطری دولت را تهدید کند، کسی که آگاهانه جان و مال‌اش را برای دفع آن خطر ایثار نکند، در قرآن منافق خوانده شده است.[۳۴]

پیداست که این تلاشی برای ارائه توجیهی اسلامی برای انقیاد مطلق فرد در برابر دولت است – هر چند این فرض که پیامبر به چنین دولت مدرنی مثل جمهوری پاکستان اشاره کرده است، هم نادقیق است و هم زمان‌پریشانه. می‌توان دید که چطور صورت‌بندی مودودی از تکلیف فرد برای اطاعت از دولت نعل بالنعل بیان رییس جمهور ضیا در توجیه دیکتاتوری نظامی‌اش در پاکستان است (بنگرید به فصل ۲). تنها توجیه برای سرپیچی از دولت در مواردی است که اطاعت از آن مستلزم نقض احکام اسلام باشد که منجر به نافرمانی از امر خدا شود. البته دولتی که مدعی است از احکام اسلام تبعیت می‌کند، چنان‌که رییس جمهور ضیا مدعی بود، نمی‌پذیرد که به شهروندان به هیچ وجه توجیهی برای نافرمانی بدهد. در واقع، بسیاری از اعضای جمعیت سیاسی‌ای که مودودی پایه‌گذاری کرد از تکیه‌گاه‌های مهم حمایت از برنامه اسلامی‌سازی رییس جمهور ضیا بودند و از دست رفتن حقوق و آزادی‌ها تحت دیکتاتوری ضیا را می‌پذیرفتند.

این عقاید پرده از انزجاری بنیادین از حقوق بشر بر می‌دارند. اگر تعریف «رونالد دورکین» را بپذیریم که حق ادعایی است که دولت اجازه ندارد فرد را از آن محروم کند هر چند به طور کلی به مصلحت باشد، می‌توان گفت که برای نویسندگانی که چنین دیدگاه‌هایی دارند، استقبال از حقوق بشر غیرممکن است چون آن‌ها همواره منافع کلیت، جامعه یا دولت را در اولویت می‌دانند. در مقابل، در قانون بین‌المللی، حقوق مدنی و سیاسی به حقوق فرد اولویت می‌دهند و از آن‌ها در برابر تعرض، خصوصا از سوی دولت و هم‌چنین از سوی جامعه حمایت می‌کنند.[۳۵] از نویسندگانی که به جهان‌بینی‌هایی باور دارند که این اندازه در تضاد با حقوق هستند انتظار می‌رود که بگویند حقوق بشر در چهارچوب اسلامی که در آن تکالیف مسلمانان این اندازه محوری است جایی ندارد. اما می‌بینیم که می‌کوشند ضد فردگرایی سنتی، اولویت‌های جامعه‌گرا و قدرت حاکم را حفظ کنند و در همان حال، به شیوه‌ای تناقض‌آمیز می‌کوشند که این پروژه‌ها را به مثابه حقوق مدنی و سیاسی قلمداد کنند.

کسی که با تاریخ خاورمیانه ناآشنا باشد ممکن است فکر کند که شرایط خاص یا نهادهای منحصر به فرد تمدن اسلامی توانسته‌اند این فقدان تضمین‌های رسمی حقوقی برای حقوق و آزادی‌های فردی را جبران کنند و این فقدان پیامدهای چندان نامطلوبی برای مسلمانان به اندازه جوامع غربی در دوره پیش از اعمال محدودیت‌های قانونی بر دولت برای حفظ مردم تحت حکومت‌شان از تعرض و ستم نداشته است. واقعیت این است که در خاورمیانه فقدان حفاظت قانونی از حقوق بشر متناسب و هم‌عنان بوده است با الگوهای سوء حاکمیت، بی‌عدالتی، فساد و ستم حاکمان خودکامه که شبیه همان مواردی است که در تاریخ غرب تجربه شده است. هر کس با تاریخ خاورمیانه آشنا باشد درمی‌یابد که طرح‌های آرمان‌خواهانه‌ای که در آن هم حاکمان مسلمان و هم رعایای مسلمان همه به صورت متفق به قانون الهی گردن می‌نهند در عمل محقق نشده است و ناآرامی‌های بهار عربی تایید می‌کند که نظام‌های ستمگری که در منطقه مسلط هستند هم‌چنان مشکل‌آفرین‌اند.

هر چند بعضی از مسلمانان خواهند گفت که امکان الگوی اسلامی را می‌توان در همکاری هماهنگ حاکمان و رعایا در دوره پیامبر و در زمان بعضی از جانشین بلافاصله پس از او دید - و شیعیان به این می‌افزایند دوره‌ای را که تحت حکومت امامان معصوم بوده‌اند - چنین گزارش‌هایی از حاکمان پارسا در نخستین دوره‌های تاریخ اسلام به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که احکام پارسایانه اسلامی برای ممانعت از گرایش‌های خودکامگان و محدودیت سوء استفاده حاکمان از قدرت کفایت می‌کرده است. هر

چند حاکمان مسلمان مکانیزم‌هایی برای جلب اطاعت در اختیار داشته‌اند، بعضی از رعایا راه‌های اندکی برای به چالش گرفتن سوء حاکمیت ستمگرانه و استبدادی به غیر از شیوه خطرخیز شورش علنی داشته‌اند. واقعیت این است که افراد و دولت در جهان مسلمان منافع متضادی داشته‌اند که اغلب به بهای از دست رفتن حقوق و آزادی‌های فردی حل و فصل شده‌اند. نویسندگان این طرح‌های حقوق بشر اسلامی باید آگاه باشند که این الگو پیامدهای مضری داشته است. اما این نویسندگان هیچ وزن و اعتباری به نیاز به حفظ افراد در برابر قدرت نمی‌دهند.

## پیامدهای بنیان‌های فلسفی نامطمئن

چنان‌که اشاره شد، طرح‌های حقوق بشر اسلامی مبتنی بر بینش‌هایی آرمانی از هماهنگی و توازن اجتماعی‌اند به رغم این واقعیت که تجربه طولانی به روشنی نشان داده است که این بینش‌ها تناسبی با نحوه حکومت در جوامع خاورمیانه‌ای نداشته‌اند. به خاطر تمرکز این نویسندگان بر جهان دیگر، هیچ عجیب نیست که این نویسندگان طرح‌های حقوق بشر اسلامی به نحوی با حقوق مدنی و سیاسی برخورد کنند که با معیارهای قانون حقوق بشر بین‌المللی به شدت ناکافی‌اند.

نویسندگان طرح‌های حقوق بشر اسلامی که فلسفه‌ی حقوق بشر یکپارچه‌ای ندارند در بعضی از موارد صرفا عقایدی را از متون احکام اسلام و اخلاق اسلامی برگرفته‌اند و به گونه‌ای به آن‌ها برخورد کرده‌اند که گویی این متون بیانیه یا موضعی درباره حقوق بشر هستند، فارغ از این‌که آیا این عقاید متضمن اصولی هستند که بتوانند جبران‌کننده مشکلات اصلی باشند یا اصلا شأن حقوق مدنی و سیاسی را دارند یا نه. نتیجه گنجانده شدن بسیاری از مفاهیم سبک‌سرانه‌ی برخورداری، «حقوق» پیش‌پاافتاده یا بی‌معنایی در قوانین بین‌المللی است که به سطح حقوق بشر هم نمی‌رسند. قانون اساسی ایران استثنای قابل توجهی در این زمینه است. به نظر می‌رسد که سنت جاافتاده مشروطه‌خواهی ایران، مانع از این شد که تهیه‌کنندگان پیش‌نویس آن از مقوله‌های آشنای حقوق مدنی و سیاسی زیاد دور شوند.

در جاهای دیگر، می‌بینیم که تمهیداتی در نظر گرفته شده است برای این «حق» که جسد فرد مثله نشود.[۳۶]، که به نظر می‌رسد در آن پیش‌بینی شده که حفظ حقوق بشر باید به جسد نیز تعمیم داده شود هر چند حقوق بشر به طور طبیعی فرض می‌کنند که مدعی حقوق زنده است نه مرده.[۳۷] سایر «حقوق»ی که از منابع اسلامی برگرفته

شده‌اند شامل این می‌شود که زنان این حق را دارند که اعضای مذکر خانواده سرزده بر آن‌ها وارد نشوند.[۳۸] وقتی به لوازم حفظ زنان در برابر ورود سرزده مردانی که در خانه‌شان زندگی می‌کنند فکر می‌کنیم، در می‌یابیم که به جای حفظ آزادی‌ها، تلویحا محدودیت‌هایی را برای حقوق زنان فرض می‌کند. این «حق» تنها زمانی معنی دارد که دنیا از لحاظ جنسی تفکیک‌شده باشد و زنان در انزوا و دور از مردان در خانه باشند. این جداسازی گویا چندان گسترده است که حتی اعضای مذکر خانواده از حجره زنان بیرون می‌مانند مگر این‌که نخست هشداری داده باشند تا زنان بتوانند پوشش مناسب برای خود فراهم کنند. این تمهید تلویحا می‌گوید که حتی در خلوت خانه‌ها، انزوا و حجاب زنان برقرار است که به نوبه خود مرتبط با وظیفه و تکلیف زن است برای پرهیز از رفتار ناشایست. به این ترتیب، «حق» با هیچ حق بشری معنی‌داری مرتبط نیست بلکه پیوند دارد با آن‌چه محافظه‌کاران وظیفه و تکلیف زن برای جدا بودن، در انزوا بودن و در حجاب بودن تلقی می‌کنند.

بعضی تمهیدات «حقوق» که در این طرح‌های حقوق بشر اسلامی آمده‌اند به تالیفات حقوق بشر تعلق ندارند چون مربوط به جرایم مجرمان خصوصی است که با قانون شبه‌جرایم یا جزایی بهتر قابل حل هستند. به نظر می‌رسد که بعضی از صورت‌بندی‌های ناکافی ناشی از این است که نویسنده‌ای با برداشت‌های پراکنده از منابع اسلامی به این نتیجه رسیده است که بعضی از رفتارها درخور سرزنش یا مجرمانه هستند و به این نتیجه رسیده‌اند که انسان‌ها «حق» دارند که در معرض چنین رفتارهایی واقع نشوند. به این ترتیب، حقوق بشر اسلامی شامل «حق» تمسخر نشدن یا به نام زشت خوانده نشدن است.[۳۹]، که به روشنی از آیه ۴۹:۱۱ قرآن گرفته شده است: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ ... وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ.» همچنین با این «حق» برخورد می‌کنیم که فرد قبل از کشته شدن بسته نشود.[۴۰]، و این «حق» که زنده زنده سوزانده نشود.[۴۱] و «حق» زندگی - که در بستر خودش معنای‌اش این است که آدمی به قتل نرسد.[۴۲]

به عنوان نتیجه‌ی پدید آمدن این «حقوق» که آدمی دستخوش رفتارهای سرزنش شده در منابع اسلامی واقع نشود، رفتاری که در منابع اسلامی صواب یا مناسب قلمداد می‌شود ممکن است «حق» مرتبطی ایجاد شود. «حقوق»ی که در این طبقه واقع می‌شوند شامل «وظیفه مومنان است برای این‌که جسد فرد متوفی احترام درخور ببینند.»[۴۳] که باز هم حقی دیگر برای اجساد قائل می‌شود و «حق» امنیت زندگی - که معنای‌اش این است که مردم باید به کمک کسی که در شرایط اضطرار یا خطر است بیایند.[۴۴] گویا

اینجا حقوق بشر با وظایف قانونی که در قانون جزایی یا شبه جرم مقرر می‌شوند تا مانع از برخورد نامناسب با اجساد یا عدم تلاش برای نجات فرد در خطر یا کمک رساندن به افراد مضطر می‌شود، خلط شده است. به طریق مشابه، منع ربا، که ارجاع به منع قرآنی استفاده از بهره ربوی است، حقوق بشر تلقی شده است.[۴۵] با استفاده از این مفهوم به اصطلاح حقوق بشری اسلامی، بانکی که به نرخ بازاری وامی داده باشد ممکن است متهم به نقض حقوق بشر شود.

طرح‌های حقوق بشر اسلامی «حق»ی را برای زن مقرر می‌دارند که به عفاف او احترام گذاشته شود و در همه حال از آن حفاظت شود.[۴۶] حق احترام به عفاف زن تعبیری است بسیار مبهم چون در بستر خاورمیانه معاصر، حفاظت از عفاف زن اغلب ملازم است با رژیم‌های جداسازی جنسیتی و انزوای زنان و حجاب داشتن، و این روش‌ها بر این مبنا توجیه می‌شوند که برای حفاظت از عفاف زن ضروری هستند. به عبارت دیگر، به جای این‌که ارائه حفاظت‌هایی معنی‌دار برای آزادی افراد، این «حقوق» اسلامی را می‌توان برای محروم کردن زنان از آزادی‌ها به کار برد.

یک «حق» بی‌اهمیت مشابه دیگر حق افراد مطلقه است برای این‌که همسر سابق‌شان در خصوص اطلاعاتی که ممکن است برای آن‌ها مضر باشد، رازداری محض و مطلق داشته باشد.[۴۷] این مورد متعلق به حوزه‌ی امتیاز مدارک یا دعاوی شبه جرایم خصوصی که به طور معمول در حوزه قانون حقوق بشر نیست.

یک «حق» دیگر که مقرر شده حق کافران است - که مقوله‌ای است که خود از اساس مشکل‌دار است - که جسد یاران خود را که در نبرد با مسلمانان کشته شده‌اند بدون پرداخت هزینه‌ای بازپس بگیرند.[۴۸] مسأله این‌که آیا باید در این شرایط از کافران، مبلغی مطالبه کرد یا نه، مقوله‌ای است که مدافعان جدی حقوق بشر در خاورمیانه به زحمت آن را در زمره مشکلات فوری حقوق بشر قرار می‌دهند.

این مقوله از حقوق که هیچ همتای بین‌المللی ندارد شامل «حق» تعاون (برای خیر - گویا خیر اسلامی) و عدم تعاون (برای اثم و عدوان - گویا به همان شکلی که در اسلام تعریف شده).[۴۹] و «حق» نشر و تبلیغ پیام اسلام نیز می‌شود.[۵۰] این «حقوق» با هنجارهای بین‌المللی تفاوت دارند که در آن آزادی‌های دینی حفاظت شده‌اند فارغ از این‌که فرد چه دینی داشته باشد؛ اینجا به نظر می‌رسد که تنها مسلمانان از این «حقوق» برخوردار می‌شوند.

پس از بررسی مفاهیم تک‌چهره و مغشوشی که نویسندگان حقوق بشر اسلامی در نظر می‌گیرند، می‌توان دریافت که آن‌ها فاقد درک درستی از دغدغه‌های واقعی حقوق

بشر هستند. این موارد شامل تمهیداتی است که در طرحی که زمینه‌های فلسفی مشترکی با قانون حقوق بشر بین‌المللی در خصوص حقوق مدنی و سیاسی دارد، از اساس نا به جا هستند.

## حقوق بشر اسلامی و ملی‌گرایی فرهنگی

نیروی پیش‌راننده‌ی حرکت‌های دفاع از احکام اسلام و کنار نهادن قوانین مرتبط با دوره‌ی سلطه‌ی غرب متضمن یک واکنش ملی‌گرایانه‌ی فرهنگی است که می‌تواند بعضی از ابهام‌ها و اعوجاج‌های طرح‌های حقوق بشر اسلامی را توضیح دهد. حرکت‌های اسلامی‌سازی حقوق بشر مرتبط به نارضایتی و ناراحتی‌هایی است که در خاورمیانه مسلمان بر سر میزان ضعف منطقه و وابستگی آن به غرب معاصر حس می‌شود. انزجار از این وابستگی می‌تواند باعث ایجاد تلاش‌هایی شود برای ادعای خودمختاری فرهنگی، دفاع از نهادهای مرتبط با میراث فرهنگی مسلمانان در برابر اتهام عقب‌ماندگی و ارائه الگوهای بدیل و ضد عقاید و نهادهای غربی [۵۱] نویسندگان هم‌چنین در پی توسل به احساسات و عواطف ملی‌گرایی فرهنگی در میان جمعیت‌های بزرگ‌تر برای جلب حمایت آن‌ها برای حقوق بشری رقیق‌شده هستند که مدعی داشتن تباری اسلامی است.

در مقایسه با ناراحتی اسلام‌گرایان وقتی که می‌بینند چقدر از غرب وام گرفته‌اند و چقدر جهانی شدن و سایر نیروها منجر به انزوای احکام اسلام شده‌اند، ادبیات عالمانه درباره قانون حقوق بشر بین‌المللی که توسط متخصصان دانشگاهی تولید شده است به طور سنتی در خصوص این‌که این قانون چطور با سنت اسلامی مرتبط است، بی‌تفاوت بوده است. تا همین اواخر، احکام و قوانین اسلامی تنها گاه به گاه در نوشته‌های محققانه درباره قانون حقوق بشر اسلامی ذکر می‌شدند و آن وقت هم تنها به صورت پدیده‌ای حاشیه‌ای و عجیب و غریب تلقی می‌شدند. پیش‌فرض این کار این بود که قانون بین‌المللی و نهادهای مرتبط با آن واجد اتوریته‌ای بی چون و چرا بودند و این باور وجود داشته که الگوهایی که با قانون بین‌المللی تضاد دارند محکوم به نسخ‌اند. انتقادی که مسلمانان مخالف با قانون حقوق بشر بین‌المللی با ادله دینی می‌کردند، مایه تعجب یا علاقه زیادی در میان محققان غربی قانون بین‌المللی نمی‌شد چون آن‌ها احساس نمی‌کردند که مشروعیت قانون بین‌المللی به هیچ وجه با این ادعا که این قانون با مقررات اسلامی تعارض دارد به خطر بیفتد.

بی‌تفاوتی نسبی بیشتر تحقیقات و پژوهش‌های غربی به منظرهای اسلامی درباره قانون حقوق بشر بین‌المللی حکایت از این واقعیت دارد که بنیان‌های آن قانون ابتدا

در بستر جایگاه‌های نابرابر غرب و خاورمیانه پس از جنگ جهانی دوم فراهم شدند که قدرت‌های غربی در حال سر برآوردن بودند.

هر چند طی دهه‌های گذشته اتفاقات زیادی افتاده است که قانون حقوق بشر بین‌المللی را با منظرهایی درآمیختند که بازتاب افکاری از سراسر جهان باشد، وقتی که از خاورمیانه به قصه می‌نگریم، اصول حقوق مدنی و سیاسی هم‌چنان هم‌عنان با فرهنگ غربی تلقی می‌شود که نخستین‌بار از لحاظ تاریخی با آن تبیین شده‌اند. در نتیجه عجیب نیست که در دوره‌ای که فشارهای اسلامی‌سازی قانون در خاورمیانه غلبه دارند، واکنش منفی شدیدی در برابر حقوق مدنی و سیاسی به مثابه واکنشی عمومی به غربی شدن قوانین دیده شود. اسلام‌گرایان اغلب این نظر را بیان می‌کنند که حقوق مدنی و سیاسی متضمن جابجایی قانون و احکام اسلام به سود توطئه‌هایی امپریالیستی است علیه دولت‌های مسلمان و میراث اسلامی.

ادعاهای دولت بوش دوم که انگیزه حملات آمریکا به افغانستان و عراق، دغدغه پایان دادن به نقض حقوق بشر توسط طالبان و صدام حسین بود، تنها باعث تشویق گرایش موجود در خاورمیانه شد که حمایت غربی‌ها از حقوق بشر را با اهداف پنهان یغماگرانه هم‌عنان بدانند. در این رابطه، تلاش‌های بسیار آشکار آمریکا برای کاهش دادن نقش قانون اسلامی در قوانین اساسی افغانستان و عراق، در عین اصرار برای پذیرفتن دستور کار محدودی از حقوق بشر در زمینه بعضی از حقوق مدنی و سیاسی، می‌تواند این اثر را داشته باشد که منجر به تقویت موضع مسلمانانی شود که مدعی‌اند حقوق بشر ابزارهای اهداف نهان غربی‌ها برای درنوردیدن قوانین اسلام‌اند.

ملی‌گرایان فرهنگی می‌خواهند نشان دهند که اسلام و فرهنگ خاورمیانه‌ای دارای نهادهایی هستند که قابل مقایسه با نهادهای غرب‌اند و به همان اندازه «پیشرفته»اند. اما «پیشرفته» با معیارهای غربی تعریف می‌شود. به این ترتیب، در جریان واکنش نشان دادن به قانون غربی، مدافعان اسلامی‌سازی ضرورتا به هدف دور کردن تاثیر و نفوذ فرهنگ قانونی و حقوقی غرب نمی‌رسند. این کار منجر به ابهام و سردرگمی فرهنگی در برآوردن همتایانی اسلامی برای الگوهای حقوقی و قانونی غربی می‌شود چون همتایان اسلامی با ارجاع مداوم به الگوهای غربی‌ای ساخته می‌شوند که خود به منظور جایگزینی‌شان طراحی شده‌اند. در این روند، شریعت از نو صورت‌بندی می‌شد تا در قالب مقوله‌های وام‌گرفته از غرب بگنجد، مثل تمهیدات حقوق قانون اساسی.

نوشته‌های دو نویسنده‌ای که با شدت فراوان غرب را محکوم می‌کنند، نمونه‌ای از این سردرگمی فرهنگی است. هم ابوالعلا مودودی و هم سلطان‌حسین تابنده از مثال‌ها و

الگوهایی غربی برای علم کردن مشروعیت مقررات شریعت که محدودکننده حقوق بشر هستند استفاده کرده‌اند. مثلا هنگام انتقاد از الگوی غربی آزادی زنان و درخواست انکار آن از سوی مسلمانان در کتاب‌اش، مودودی به شدت متکی بر یافته‌های «دانشمندان»، «متخصصان» و «صاحب‌نظران» غربی برای اثبات این نکته است که آزادی‌های غربی منجر به فجایع اجتماعی و اخلاقی شده‌اند - و نتیجه گرفته است که احکام شریعت دال بر انقیاد و انزوای زنان معتبر و متین هستند.[۵۲] تابنده به رغم این‌که ادعا می‌کند به برتری احکام شریعت باور دارد، استدلالی قاطع برای دفاع از ادعای خود مبنی بر این‌که بنا به قوانین شریعت، زنان باید از سیاست بر کنار بمانند یافته است: زنان در سوییس «که از متمدن‌ترین و کامل‌ترین ممالک جهان است» حق رأی ندارند.[۵۳] این استدلال‌ها پرده از بسیاری نکات بر می‌دارند؛ انتقادهایی که از آن‌ها می‌هراسند از سوی مسلمانانی است که با الگوهای و رهیافت‌های غربی به حقوق آشنا هستند. لذا، مودودی و تابنده خود را ناگزیر می‌دیدند که توجیهی برای مقررات شریعت مبتنی بر علم - یا شبه علم - غربی و تجربه غربی دست و پا کنند. اما این توجیهات الهام‌گرفته از غرب یکسره از موضع و منظر فقه اسلامی نامربوط هستند و هیچ نقشی در طرح‌های حقوقی که در واقع مبتنی بر منابع اسلامی بودند ایفا نمی‌کنند.

ملی‌گرایی فرهنگ همچنین کمک می‌کند که توضیح بدهیم چرا طرح‌های حقوق بشر اسلامی اصرار دارند که به رغم شواهد فراوان تاریخی در نقض این‌که حقوق بشر ریشه در اسلام دارد، به غلط ادعا می‌کنند که اصول غربی و بین‌المللی‌ای که خود به شدت از آن‌ها وام می‌گیرند، قرضی هستند. از آن‌جا که منابع قوانین و احکام اسلامی، تاریخ‌شان به قرن هفتم بر می‌گردد و همه احکام اسلامی برگرفته از این منابع هستند، به نظر می‌رسد که نویسندگان نتیجه گرفته‌اند که باید نشان داد که حقوق بشر از همان ابتدای تاریخ حقوقی اسلام مقرر شده است. به این ترتیب، اصول حقوق بشر اسلامی را باید به قرن هفتم فرافکنی کرد - چنان‌که در درآمد اعلامیه قاهره آمده است، که آن‌ها را در متن وحی به حضرت محمد می‌گنجاند. این‌جا از این واقعیت تاریخی یکسره غفلت می‌شود که هر چند تحقیق و پژوهش درباره‌ی منابع اسلامی ممکن است عقاید و افکاری را آشکار کنند که سایه‌ای از اصول حقوق بشر داشته‌اند، بیانیه‌های اسلامی درباره اصول حقوق بشر تا هنگام تولید قانون حقوق بشر بین‌المللی پدیدار نشده بودند.

پدید آمدن حقوق بشر اسلامی در مقطعی است که بسیاری از مسلمانان خواستار استعمارزدایی در حوزه حقوق و قوانین هستند که باید در نظر منجر به نابودی پیوند حقوقی غرب و احیای دوباره الگوهای بومی اسلامی شود. مشکل این است که برنامه‌های

اسلامی‌سازی بر مبنایی غلط قرار دارند: آن‌ها فرض می‌کنند که در همه زمینه‌ها الگوهای اسلامی بدیلی برای قوانین غربی که در حال رد شدن هستند وجود دارد. این الگوهای بدیل ممکن است در آینده به وجود بیایند، ولی در بسیاری از زمینه‌ها، همان‌طور که روحانیون حاکم در ایران هنگام پی‌گیری اسلامی‌سازی مجبور به اذعان آن شده‌اند، این الگوها وجود ندارند.[۵۴] نویسندگان طرح‌های حقوق بشر اسلامی مروج این فکر هستند که اسلام پیکره‌ای کامل از اصول حقوق بشر را ارائه می‌کند، اما این مستلزم انکار این واقعیت است که مسلمانان درباره معنای منابع اسلامی و وام‌گیری گسترده از صورت‌بندی‌های حقوق بشر بین‌المللی اختلاف دارند.

این نویسندگان در تلاش‌شان برای حمایت از این ادعا که حقوق بشر ریشه در سنت اسلامی دارد متکی بر قرائت‌های موسعی از قرآن یا روایات و سنن پیامبر هستند تا تبارهای کهن برای حقوق بشر اسلامی فراهم کنند. آن‌ها عباراتی را نقل می‌کنند که مدعی هستند اسلام از همان ابتدا واجد معادل‌های حقوق بشر بوده است بدون این‌که کاوش کافی در معنای همان عبارات داشته باشند.[۵۵] با تمرکز بر زمان پیامبر و فرافکنی اصول حقوق بشر به آغاز تاریخ اسلام و سپس با جهش بیش از هزار سال به دوره معاصر، آن‌ها عمدتا از ارجاع و اشاره به تاریخ فقه اسلامی پرهیز می‌کنند؛ این نکته بسیار مشکل‌آفرین است. اگر کسی ادعا می‌کند که سنت اسلامی مجموعه‌ای بسیار کهن‌تر از اصول حقوق بشری نسبت به غرب دارد، مهم است که نشان بدهد چطور مسلمانان از لحاظ تاریخی منابع اسلامی را تفسیر کرده‌اند تا اطمینان حاصل شود که آیا آن‌ها را به شیوه‌ای قرائت می‌کنند که مروج حقوق بشر هستند یا نه.

برای کشف دیدگاه‌های سنتی درباره حقوق و آزادی‌ها، یک مورخ حقوقی ابتدا به رساله‌های فقهی مراجعه می‌کند و شاید به آثار کلامی و فلسفی دوره پیشامدرن فلسفه اسلامی - به ویژه رساله‌هایی از قرن نهم تا چهاردهم - و آثاری که هنوز به طور گسترده به عنوان بیان‌هایی اصیل و مستند از احکام اسلامی به آن‌ها مراجعه می‌شود. هیچ اثر مرجع اسلامی از دوره پیشامدرن هنوز پیدا نشده است که به طور مشخص و صریح به مسائل حقوق بشری به آن نحو پرداخته باشد یا مستقیما صورت‌بندی‌های مدرن حقوق را پیش‌بینی کرده باشد. در واقع، اصطلاح عربی حقوق بشر، «حقوق الانسان»، صورت‌بندی تازه‌ای است که هرگز در آن رساله‌ها یافت نمی‌شود. اصول حقوق بشر اسلامی به تازگی وضع شده است و بسیار جوان‌تر از اصول حقوق در غرب هستند.

تمایل به اثبات این‌که غرب برای پیشرفت‌هایی که به غلط ادعا می‌کند از آن خودِ او هستند، مدیون اسلام است انگیزه‌ی مقدمه « اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی» است

که ادعا می‌کند اسلام «چهارده قرن پیش الگویی آرمانی را برای حقوق بشر به انسان‌ها داده است»، و این را با تقویم قمری اسلامی محاسبه می‌کنند. در سمینار سال ۱۹۸۰ کویت درباره حقوق بشر در اسلام، نتیجه گرفته شد که «اسلام برای اولین‌بار حقوق بشر پایه را به رسمیت شناخت و حدود ۱۴ قرن پیش، تضمین‌ها و راهکارهایی را مقرر کرد که تنها اخیرا در اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر مندرج شده‌اند.»[۵۶] در سخنرانی اصلی همان سمینار، ادعا شده است که «برای دانشجویان قرآن، حتی یک کلمه در مقدمه یا اهداف منشور.[سازمان ملل] و حتی یک اصل در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» ناآشنا به نظر نمی‌رسد... «اعلامیه جهانی حقوق بشر» باید از یک نتیجه ابتدایی پیروی یا تعمیم برنامه‌ای قرآنی پیروی کند». [۵۷] «آیت‌الله احمد جنتی» که از ایران در سمیناری درباره قرآن و حقوق بشر در سال ۱۹۹۷ در سارایوو شرکت کرده بود اصرار داشت که اسلام به بهترین شکل همه ابعاد حقوق بشر را تعریف کرده است و حقوق بشری که سازمان ملل پیشنهاد کرده است تنها تکرار رئوس حقوقی است که بیش از هزار سال پیش بیان شده‌اند.[۵۸] در مقدمه اعلامیه قاهره نیز ادعا شده است که حقوق بشر «اوامری الهی هستند که در کتب وحی الهی آمده‌اند.»

تابنده، با وجود همه سرخوردگی‌های‌اش از بعضی مشخصه‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر، ادعا کرد که اسلام تمام تمهیدات این اعلامیه را پیش‌بینی کرده بود و این مفاد را به گذشته اسلام فرافکنی کرد و ادعا کرد که اعلامیه جهانی حقوق بشر «به هیچ وجه چیز تازه‌ای اعلام نکرده و ابتکاری به خرج نداده است بلکه همه آن مواد و هر چه قانون پسندیده که برای جامعه بشری لازم و قانونگذاران وضع کرده‌اند، به صورت کامل‌تر و بهتر از آن در اسلام هست.»[۵۹] هر چند تفسیر تابنده از اعلامیه جهانی حقوق بشر خصومت فلسفی شدیدی با حقوق بشر دارد، پیداست که تابنده احساس می‌کند اسلام اگر نتوانسته باشد اعلامیه جهانی حقوق بشر را پیش‌بینی کند، ناقص به شمار می‌رود.

مودودی که قائل به افکاری بود که تضادی بنیادین با قوانین حقوق بشر بین‌المللی دارند، سعی کرد احکام اسلام را نسخه‌ای قدیمی‌تر و کامل‌تر از حقوق بشر نسبت به آن‌چه قانون بین‌المللی ارائه می‌کند، تصویر کند. او ادعا کرد که حقوق بشر ریشه در اسلام دارد و در همان حال از غربیان انتقاد کرد که فرض می‌کنند مبدع حقوق بشر هستند. او هم‌ساز با دغدغه عمومی‌اش برای نشان دادن این‌که اسلام و جوامع مسلمان از لحاظ فرهنگی به غلط متهم به عقب‌افتادگی و توسعه‌نیافتگی هستند، شکایت می‌کند که «مردم غرب عادت دارند که هر تحول مفیدی را در جهان به خود نسبت بدهند.»[۶۰]
مودودی پس از ارائه فهرست حقوق بشر خود ادعا می‌کند:

این طرح مختصری است از آن حقوقی که ۱۴۰۰ سال پیش اسلام به انسان داد... این‌ها اعتقاد و باور ما به اسلام را تجدید و تقویت می‌کند وقتی ببینیم که حتی در این دوران مدرن، که این ادعاهای بزرگ را درباره پیشرفت و روشنگری دارد، جهان هنوز نتوانسته است چنین قوانین عادلانه و منصفانه‌ای را نسبت به قوانین ۱۴۰۰ سال پیش ارائه کند. از سوی دیگر، اسباب تاسف است که می‌بینیم مسلمانان هم‌چنان برای راهنمایی به غرب نگاه می‌کنند.[۶۱]

مقصود مودودی به روشنی این بود که مسلمانان را متقاعد کند که باید همه ارجاعات به مفاهیم حقوق غربی وام‌گرفته را رها کنند و به جای آن به الگوهای اصیل حقوق اسلامی مورد نظر او مراجعه کنند. نارضایتی او از مسلمانانی که در پی هدایت عقلانی در غرب هستند نشانی از تعالیم اسلام ندارد، که عقاید آن هیچ محدودیت جغرافیایی برای جست‌وجوی مسلمانان برای حکمت و روشنگری قائل نشده است بلکه به جای آن منظر ملی‌گرای فرهنگی خودش را نشان می‌دهد.

می‌بینیم که ملی‌گرایی فرهنگی در پس بعضی از این سردرگمی‌ها در این طرح‌های حقوق بشر اسلامی دیده می‌شود. اگر این موضع را بگیریم که اسلام تاثیرگذارترین ابزارهای حقوق بشری جهان پس از جنگ جهانی دوم را پیش‌بینی کرده بود، در این صورت باید به نحوی بتوان نشان داد که حقوق بشر اسلامی و تمهیدات حقوق مشروطه شبیه مواردی هستند که در اسناد بین‌المللی و قوانین اساسی غربی آمده است. به این ترتیب، ابزارهایی مثل اعلامیه جهانی حقوق بشر در عمل تبدیل به قالب‌هایی برای تصویرهایی از حقوق بشر اسلامی می‌شوند که برای جایگزینی آن طراحی شده‌اند و منجر به وام‌گیری گسترده از الگوها و اصطلاحات غربی می‌شود. در چنین تلاشی، هیچ جایی برای بررسی انتقادی نیست که آیا احکام و اولویت‌های شریعت پیشامدرنی که نویسندگان جویای حفظ آن‌ها هستند در واقع با حقوق بشر سازگارند یا نه. تعارض‌ها و ناهمخوانی‌های درونی نتیجه ناگزیر برگرفتن صورت‌بندی‌ها و اصطلاحات قانون حقوق بشر بین‌المللی توسط این نویسندگان است.

تاکتیک دیگر نویسندگان طرح‌های حقوق بشر اسلامی که نفوذ ملی‌گرایی فرهنگی را نشان می‌دهد ارجاع مکرر به شیوه غرب (در هر دوره‌ای از تاریخ تمدن غربی) است که از معیارهای حقوق بشر مدرن عدول کرده است به همراه عدم تمایل به رسیدگی به مشکلات واقعی حقوق در جوامع معاصر مسلمان. روایت‌ها از عصر طلایی حضرت محمد و جانشینان بلافاصله پس از او در قرن هفتم الگوی کارکرد عملی حقوق بشر

اسلامی قلمداد می‌شوند - انگار همه جوامع مسلمان طی قرن‌ها تن به کمالی داده‌اند که در اعصار دور به شریعت نسبت داده می‌شود. بررسی نکردن انتقادی وضعیت حقوق بشر در جوامع مسلمان در سراسر تاریخ کارکرد توجیه‌گرانه و مدافعه‌جویانه این ادبیات را نشان می‌دهد - تا تمدن غربی را لکه‌دار کند و به میراث تمدن اسلامی تعظیم کند به جای این‌که گریبان مشکلات حقوق بشر پیش روی مسلمانان معاصر و عوامل منجر به آن را بگیرد.

البته از لحاظ تاریخی، دولت‌ها در غرب و جهان اسلام به رفتارهایی پرداخته‌اند که مصداق نقض هولناک حقوق بشر با معیارهای لایحه بین‌المللی حقوق بشر است. اما به رغم بسیاری از لغزش‌های تاسف‌بار، کشورهای غربی از قرن نوزدهم به بعد به طور کلی در جهتی حرکت کرده‌اند که حفاظت بیشتری از حقوق مدنی و سیاسی شهروندان‌شان داشته باشند و محدودیت‌هایی بر توانایی دولت‌ها برای زیر پاگذاشتن این حقوق وضع کرده‌اند. امروزه، حفاظت از حقوق در قوانین دموکراسی‌های غربی گنجانده شده است هر چند تا کامل بودن راه بسیار دارند ولی از جاهای دیگر بهتر توسعه یافته‌اند و کشورهای اسکاندیناوی کارنامه حقوق بشری نمونه و ممتازی دارند. در مقابل، وضعیت فعلی حقوق بشر در جهان مسلمان معمولا وضع تاریکی دارد و حتی بدتر از آن چیزی است که در رژیم‌های سنتی استبدادی بود.

حاکمیت ستمگرانه رژیم‌های دیکتاتوری، خودکامه و تمامیت‌خواهی که در خاورمیانه شایع است اثری خفقان‌آور برای آزادی داشته است. این دولت‌ها به طور گسترده‌ای دستگاه‌های امنیتی‌شان را تقویت کرده‌اند و تغییرات اجتماعی و اقتصادی گسترده‌ای، توانایی جوامع را برای مقاومت در برابر قدرت دولتی را تضعیف کرده‌اند. به این ترتیب، به جای پیشرفت در جهت تقویت حقوق، با چند استثنا، دولت‌های خاورمیانه بیشتر به سمت گسترش ستم رفته‌اند. انفجار عظیم خشم عمومی و مبارزات دلیرانه برای دموکراسی، کرامت و آزادی که جهان در طی بهار عربی سال ۲۰۱۱ شاهد بود به خوبی نشان می‌دهد که مردم منطقه، زندگی در ظل این نظام‌های استبدادی را غیر قابل تحمل می‌دانند. تنها شرارت شدید این رژیم‌ها و دستگاه‌های عظیم امنیتی‌شان مانع از بروز این خشم عمومی در سال‌های قبل از آن شده بود.

نقض‌های هولناک حقوق بشر که دولت‌های خاورمیانه مرتکب آن می‌شوند از نظر نویسندگان طرح‌های حقوق بشر دور مانده است. طبیعی است که آن‌ها هیچ میلی ندارند به این بپردازند که چطور برنامه‌های اسلامی‌سازی بیشتر باعث انحطاط حقوق شده‌اند. به جای آن، در جاهایی که این نویسندگان به مشکلات واقعی حقوق بشر می‌پردازند، بیشتر

تمایل دارند بر نقض‌های حقوق بشر غربی‌ها تمرکز کنند تا نشان دهند که حمایت‌های غربی از حقوق بشر ناکافی و بی‌تاثیرند و غربی‌هایی که از نقض حقوق بشر در خاورمیانه انتقاد می‌کنند ریاکارند.[۶۲] وقتی در نظر بگیریم که برای مردمی که در جامعه غربی زندگی می‌کنند چقدر نامحتمل است که سعی کنند نقد از نقض‌های حقوق بشر دولت‌های‌شان را با اشاره به نقض‌های جدی حقوق بشری که در کشورهای مسلمان رخ می‌دهد پاسخ دهند، در می‌یابیم که کدام طرف احساس می‌کند که به او هجوم وارد شده و درباره پیشرفت رنجور و نحیف حوزه حقوق بشرش دفاعی رفتار می‌کند.

این نویسندگان با اشاره به نقض‌های حقوق بشری که در غرب رخ داده‌اند به نظر می‌رسد فکر می‌کنند که هم الگوهای حقوق بشر غربی را دارند بی‌اعتبار می‌کنند و هم منتقدان بالقوه غربی از طرح‌های حقوق بشر اسلامی را از کار می‌اندازند. به این ترتیب، کارنامه نقض حقوق در غرب، که در سمینار سال ۱۹۸۰ کویت درباره اسلام و حقوق بشر به آن پرداخته شده است، به نحوی برای فهم مزیت‌های تطبیقی حقوق بشر اسلامی مربوط تلقی می‌شوند.[۶۳] در مقابل، در همان سمینار ادعا شده است که «منصفانه نیست که شریعت اسلامی را بر حسب نظام‌هایی سیاسی قضاوت کنیم که در دوره‌های مختلف تاریخ اسلام غلبه داشته‌اند.»[۶۴]

این بیان آخری، غیراستثنایی بود اگر معنا را داشت که باید میان عمل و نظر فرق گذاشت و تفاوتی میان رفتار دولت‌ها و تعالیم دین اسلام قائل شد، ولی خطاست اگر منظور این باشد که کیفیت کارآمدی تضمین‌های حقوق بشر را نمی‌توان بر حسب میزانی که این حقوق در عمل رعایت و حفظ می‌شوند بسنجند. کارنامه تاریخی قرن‌هایی که در آن قانون و احکام اسلامی رسما معیار حاکم بوده است نشان می‌دهد که حفاظت از حقوق مانند حفاظت‌هایی که قانون حقوق بشر بین‌المللی ارائه می‌کند وجود نداشته است. اما پذیرفتن این نکته در دوره‌ای که ملی‌گرایی فرهنگی در پاسخ به شرایطی که به نظر می‌رسد مؤید هژمونی و نخوت غرب است، دشوار است.

## رویکردهای دوگانه به حقوق بشر

یکی از مشخصه‌هایی که منجر به کیفیت سردرگم طرح‌های حقوق بشر شده است، دوگانگی عمیق نویسندگان آن‌ها درباره طرح‌شان است. نویسندگان، حتی هنگامی که مروج نسخه‌های اسلامی حقوق بشر هستند، به نظر می‌رسد که حقوق بشر بین‌المللی را الگوی نهایی می‌بینند که همه طرح‌های دیگر حقوق باید در نهایت با آن سنجیده شوند، و این همان الگویی است که آن‌ها نمی‌خواهند گریزان از آن به نظر برسند. این خود لحن

دفاعی یا توجیه‌گرانه‌ای را توضیح می‌دهد که بیشتر در ادبیاتی موج می‌زند که طرح‌های خاص اسلامی را ارائه می‌کنند. بر اساس طرح‌های حقوق بشر اسلامی که در اینجا تحلیل شده‌اند، نویسندگان بر سر میل به حفظ و استمرار اصولی دچار سردرگمی‌اند که مرتبط با فهم ترجیحی و محافظه‌کارانه‌شان از سنت اسلامی است و نگران از این‌که مبادا اگر اسلام واجد انواعی از نهادهای «پیشرفته» نشان داده نشود که در اسناد سازمان ملل پدید آمده‌اند، آن سنت عقب‌مانده و ناقص ارزیابی شود. به این ترتیب می‌کوشند که شباهت صوری میان طرح‌های‌شان و قانون حقوق بشر بین‌المللی را برجسته کنند حتی وقتی که آن شباهت از حیث سطح واقعی حفظ حقوقی که می‌خواهند ارائه کنند، گمراه‌کننده باشد. در زمینه‌هایی که هدف گنجاندن اصولی است که از قانون حقوق بشر بین‌المللی عدول می‌کند و ممکن است باعث واکنش تند و درشت جامعه بین‌المللی شود، می‌کوشند این هدف را مشوش و در ابهام نگه دارند. چنان‌که تحلیل طرح‌های حقوق بشر اسلامی نشان می‌دهد، در این زمینه‌ها تمهیدات حقوق می‌توانند در سطح انتزاعی آرمان‌گرایانه باقی بمانند و تمهیدات فردی را می‌تواند به شکلی مبهم، دوپهلو و گریزپا تقریر کرد.

عزم بر تولید طرح‌های حقوق بشری که به نظر برسد متناظر با هنجارهای به رسمیت‌شناخته‌شده بین‌المللی هستند هم‌عنان است با فقدان یکپارچگی در تفکر پشت طرح‌های حقوق بشر اسلامی. این فقدان یکپارچگی رخ نمی‌داد اگر نویسندگان در واقع طرح‌های حقوق‌شان را پس از این‌که ابتدا زمینه‌های فلسفی‌شان را شناسایی کرده بودند و روش‌شناسی اسلامی مناسب آن را اتخاذ کرده بودند، از الگوهای اسلامی اخذ می‌کردند. ایجاد یک طرح حقوق بشر اسلامی به این شکل، مستلزم این بود که نویسندگان تسلط بر علوم اسلامی لازم برای این طرح‌ها را می‌داشتند و همچنین احساس اعتماد به نفس کافی در کفایت منابع درون سنت اسلامی درباره مسأله حقوق می‌داشتند. این نویسندگان در واقع این تسلط یا احساس اعتماد به نفس را ندارند.

چنان‌که از تحلیل‌های طرح‌های حقوق بشر اسلامی در فصل‌های بعد بر می‌آید، نویسندگان به خودشان زحمت نداده‌اند که کار کنند و ببینند که هر نظریه روشنی از حقوق در بستر اسلامی چه معنایی باید داشته باشد و روش‌های برگرفتن این محتوا را از منابع اسلامی به شیوه‌ای سازگار و معقول نیز طراحی نکرده‌اند. به جای آن، فقط چهل تکه‌ای از عقاید و اصطلاحات را سر هم کرده‌اند که از دو فرهنگ کاملا متفاوت برگرفته شده‌اند بدون این‌که اصلا توجیهی برای این ملقمه عناصر اسلامی و سکولار فراهم کنند یا آن را به شیوه‌ای طراحی کنند که زمینه‌های متضاد آن‌ها را آشتی دهد. یعنی، نقصان‌ها در اصول حقوق بشر مایه‌دار اسلامی نتیجه ناگزیر سردرگمی و نقصان‌های روش‌شناختی است.

باید تاکید کرد که نه این نقصان‌های روش‌شناختی و نه نتایج مشکل‌دار هیچ یک از نتایج ناگزیر کار کردن در بسترهای اسلامی نیست. با رهیافتی که مبتنی بر روشن‌بینی و دقت روش‌شناختی باشد، تبیین حقوق بشر بر اساس مبانی اسلامی می‌تواند مثمر ثمر باشد. مثلا می‌تواند در آثار «عبداللهی النعیم» این درک را دید که پرسش‌های روش‌شناختی برای حل این مشکل که موضع احکام اسلام درباره حقوق بشر چیست، محوری است. النعیم با ارائه کردن روش‌شناسی‌ای که رهیافتی تازه با منابع اسلامی ارائه می‌کند توانسته است مجموعه‌ای از اصول حقوق بشر را تهیه کند که برای کسانی که روش‌شناسی پیشنهادی را می‌پذیرند نیز مبتنی بر اصول اسلامی است.[۶۵] «خالد ابوالفضل» با استفاده از روش‌شناسی دیگری نشان داده است که چطور مسلمانی که درکی عمیق از منابع میراث اسلامی دارد می‌تواند آن‌ها را کاوش کند تا حقوق بشری معنی‌دار را بر حسب مبانی اسلامی تبیین کند.[۶۶] در خاورمیانه، ارتودوکسی‌های خرفت‌کننده‌ای که انتشار مطالعات اصیل و کاوشگر درباره اسلام را خفه می‌کنند، متاسفانه باعث شده‌اند که بسیاری از متفکران نوآور به غرب نقل مکان کنند و اثر عقایدشان کمتر شود.

قصورهای روشن‌شناختی که دامنگیر طرح‌های حقوق بشر اسلامی هستند تنها تجلی دیگری از مشکلاتی هستند که نوعا دامنگیر اندیشه اسلامی به طور کلی هستند و توانایی آن را برای همراه ماندن با تحولات عقلانی و علمی به شدت تضعیف کرده‌اند. انتقادهای ارزشمند از کیفیت ناقص اندیشه اسلامی معاصر را متفکرانی مانند «محمد ارکون» و از منظرهایی بسیار متفاوت، کسانی مثل «صادق جلال العظم» و «محمد سعید العشماوی» ارائه کرده‌اند.[۶۷] مسلمانان معاصر برای جبران این نقصان‌ها، روش‌شناسی‌های قدیم را با چشمانی انتقادی بازنگری می‌کنند و رهیافت‌هایی جدید به منابع اسلامی را پیشنهاد می‌کنند.[۶۸] به این ترتیب، نقصان‌های روش‌شناختی که در اینجا پرده از آن‌ها برداشته شده است، نشان‌دهنده مشکلی بسیار بزرگ‌تر است که در حال حاضر مشغله بعضی از برجسته‌ترین چهره‌ها در حوزه اندیشه‌ی اسلامی است.

## خلاصه

طرح‌های حقوق بشر اسلامی بر شالوده‌هایی لرزان قرار دارند. تلاش‌های نویسندگان آن برای ایجاد طرح‌هایی که هم نشان‌دهنده مشخصه‌های بارز اسلامی باشد و هم شبیه به ابزارهای بین‌المللی که در پی ریشه‌کن کردن‌شان هستند و مستلزم وام‌گیری از قانون بین‌المللی است، باعث سردرگمی و آشفتگی شده است. هیچ بررسی جدی‌ای نشده است که چه چیزی این طرح‌های پیوندی را اسلامی می‌کند. نویسندگان که بدون فلسفه

هم‌ساز حقوقی عمل می‌کنند، ممکن است به طور تصادفی اصولی اسلامی را بگنجانند که در کسوت مقوله حقوق بشر جا نمی‌گیرند. علاوه بر این، نشانه‌هایی وجود دارند دال بر این‌که طرح‌های اسلامی حقوق بشر از الگوی گسترده‌تری تبعیت می‌کنند که بنای‌اش مقاومت در برابر هژمونی غربی و تحولات زلزله‌آوری است که جوامع مسلمان از سر می‌گذرانند. و این‌ها عواملی هستند که ذهن‌ها را از کاوش در میراث اسلامی برای راهنمایی جستن در زمینه حقوق بشر منصرف می‌کنند. اصرار بر این‌که حقوق بشر در همان ابتدای تاریخ اسلام در عصر پیامبر وجود داشته و تنها مدت‌ها بعد در غرب وضع شده است، دیدگاه معوج نویسندگان را نشان می‌دهد. این نویسندگان که با ذهنیتی عمل می‌کنند که ملی‌گرایی فرهنگی در آن رسوخ کرده است بیشتر متاثر از نیات و مقاصدی غربی هستند تا بررسی و سنجش اصولی میراث غنی و پیچیده اسلامی.

# فصل چهارم
# قیدهای اسلامی حقوق بشر

## تبصره‌های مجاز حقوق در قانون بین‌المللی

قانون بین‌المللی این نکته را به رسمیت می‌شناسد که حمایت از بسیاری از حقوق مطلق نیست و ممکن است در شرایط استثنایی به تعلیق دربیاید یا مشمول تبصره‌هایی شود، مثلا در وضعیت جنگ‌ها، شرایط اضطراری عمومی یا حتی در شرایط عادی به خاطر ملاحظات مهم‌تر.[۱] در قانون بین‌المللی، انتظار داریم که این ملاحظات مهم‌تر لغوکننده ذیل یکی از چند مقوله جا افتاده باشد. می‌توان برای حقوق بشر برای منافع مشترک کلی و هم‌چنین در جهت سیاست‌های خاص مشخص تبصره‌هایی قائل شد.[۲] مورد آخر می‌تواند شامل سیاست‌هایی باشد از قبیل حفظ امنیت ملی، امنیت عمومی، نظم عمومی، اخلاقیات، حقوق و آزادی‌های دیگران، تامین عدالت و منافع عمومی در یک جامعه دموکراتیک.[۳] برای اطمینان حاصل کردن از این‌که تمهیدات و فسخ‌ها در چارچوب اتوریته انجام می‌شوند و از تصمیم‌گیری‌های دلبخواهانه و خودسرانه جلوگیری شود، روش‌هایی که باعث اعمال این محدودیت‌ها می‌شوند باید مطابق با قانون باشند.[۴]

لذا قانون بین‌المللی در پی ایجاد توازن بین نیاز به حفظ حقوق بشر در برابر سایر نیازهاست؛ در بعضی موارد، ممکن است حقوق نسبت به اولویت‌های دیگر تأخر داشته

باشند. این نکته به رسمیت شناخته شده است که جز در مواردی که قیود نهاده شده بر حقوق بشر به شدت محدود باشند، حقوق تبدیل به مسأله‌ای بی‌خاصیت و موهوم می‌شوند. اما این‌که اعمال محدودیت تا چه حدی مجاز است و دقیقا بر چه اساسی محدودسازی حقوق موجه است، هم‌چنان در قانون حقوق بشر بین‌المللی محل نزاع است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر بعضی از حقوق را مطلق یا تعلیق‌ناپذیر[1] می‌داند، به این معنا که هیچ توجیهی برای محدود کردن آن‌ها نمی‌تواند وجود داشته باشد. از این جمله‌اند حق آزادی و برابری در کرامت و حقوق؛ حق برابری در پیشگاه قانون و حق حفاظت یکسان قانونی؛ حق برابری کامل در برخورداری از دادگاهی منصفانه و عمومی توسط هیأت منصفه‌ای مستقل و بی‌طرف؛ حق ازدواج و حق داشتن حقوق برابر در ازدواج و طلاق [۵]؛ آزادی اندیشه، وجدان و دین که شامل آزادی تغییر دین نیز می‌شود؛ و حق کار کردن و انتخابات آزادانه شغل [۷] اعلامیه جهانی حقوق بشر هیچ معیاری را که منکر این حقوق شود نمی‌پذیرد.

اعلامیه جهانی حقوق بشر شامل بندی است که تعریف می‌کند چه حدود و قیودی به طور کلی بر حقوق بشر نهاده می‌شود. در ماده ۲۹.۲، تمهیدات زیر را می‌توان یافت: «هر کسی برای اعمال حقوق و آزادی‌های‌اش مشمول محدودیت‌هایی است که توسط قانون تعیین می‌شود و این محدودیت‌ها انحصارا به منظور تامین یا احترام به حقوق و آزادی‌های دیگران و ادای شرایط منصفانه اخلاق شایسته، نظم عمومی و رفاه عامه در جامعه‌ای دموکراتیک هستند.» تبصره‌هایی که در تمهیدات عمومی ماده ۲۹.۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر مجاز شمرده شده‌اند، درباره حقوق تعلیق‌ناپذیر مصداق ندارند. در روند تهیه پیش‌نویس اعلامیه جهانی حقوق بشر، هیأت شوروی کوشش کرد بندی برای تعلیق بر آن تحمیل کند که با افزودن این کلمات حقوق بشر را از موضوعیت می‌انداخت: «و همچنین [به منظور] لازمه‌های متناظر دولت دموکراتیک»، اما این پیشنهاد شوروی رد شد.[۸]

در اسناد بعدی حقوق بشر بین‌المللی، محدودیت‌هایی که می‌توانند بر حقوق بشر اعمال شوند روشن‌تر شدند چون تبصره‌های خاصی در متون تمهیدات حقوق بشر بین‌المللی گنجانده شدند. تمهیدات ضامن این هستند که حقوقی که تعلیق‌پذیرند تنها به شیوه‌های خاصی محدود خواهند شد. لذا، حقوق را با تبصره‌های زیر می‌بینیم:

۱. آزادی بیان: تنها به شرط تبصره‌های قانونی و لازم برای احترام به حقوق و آبروی دیگران و به منظور حفاظت از امنیت ملی یا نظم عمومی، یا سلامت و اخلاقیات عمومی.

---

1. non-derogable

۲. حق گردهمایی مسالمت‌آمیز: تنها با رعایت قیود «تحمیل شده در راستای قانون که برای یک جامعه دموکراتیک و به سود امنیت ملی یا امنیت عمومی، نظم عمومی، حفاظت از سلامت یا اخلاقیات عمومی یا حفاظت از حقوق و آزادی‌های دیگر ضروری باشند.»

۳. آزادی انجمن‌ها: منوط به همان تبصره‌های حق گردهمایی مسالمت‌آمیز در بالا.

۴. حق شرکت در اجرای امور عمومی؛ رأی دادن و انتخاب شدن؛ و دسترسی داشتن برابر به خدمات عمومی «بدون شرایط غیرمعقول.»[۹]

شمار دیگری از حقوق اساسی دیگر نیز مشمول تبصره هستند، از جمله حق حیات که تبصره آن توانایی دولت برای تحمیل مجازات مرگ است، اما تنها برای جرایم بسیار جدی و منوط به شماری از شرایط دیگر، و حق آزادی و امنیت فرد، که تبصره‌اش توانایی دولت برای محروم کردن فرد از این‌هاست «منوط به و در راستای روندهایی که در قانون مقرر شده است.»[۱۰]

معاهده بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR) قاعده‌ای کلی دارد درباره این‌که حقوق مشمول چه تبصره‌هایی هستند و در ماده ۴ می‌گوید که دولت‌ها «این حقوق را می‌توانند مشمول محدودیت‌هایی کنند که در قانون مقرر شده باشد تنها در صورتی این محدودیت‌ها با ماهیت این حقوق سازگار باشد و تنها به منظور ترویج رفاه عمومی در جامعه‌ای دموکراتیک.»

به این ترتیب، قانون حقوق بشر بین‌المللی دلایل مجاز برای مقید کردن حقوق بشر را محدود می‌کند. صورت‌بندی‌های این تبصره‌ها چنان قرص و محکم نیستند که مانع از همه تلاش‌های دولت‌ها برای دست‌کاری کردن آن‌ها به بهای از دست رفتن حقوق افراد شود، ولی به شکلی طراحی شده‌اند که با محدود کردن شرایطی که دولت‌ها تحت آن می‌توانند بر حقوق قید بگذارند، به حقوق وزن بیشتری بدهند. چنان‌که در بررسی طرح‌های حقوق بشر اسلامی در زیر آمده است، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های میان طرح‌های حقوق بشر اسلامی و قانون حقوق بشر بین‌المللی این است که تبصره‌های اسلامی بر حقوق تعمدا چنان مبهم و قابل تفسیر رها شده‌اند که به دولت‌ها اجازه برداشت‌های وسیع برای محدود کردن یا خنثی کردن حقوق را می‌دهند.

## فرمول‌های اسلامی محدود کردن حقوق

نظر زیربنایی در همه طرح‌های حقوق بشر اسلامی این است که حقوقی که در قوانین

بین‌المللی تمهید شده‌اند، بسیار سخاوت‌مندانه‌اند و آن‌ها وقتی قابل قبول خواهند بود که منوط به قیود اسلامی باشند. عجیب این است که هیچ تبیین صریحی از این نظر وجود ندارد که قانون بین‌المللی به مردم حقوقی اضافی داده است. از آن‌جا که توسل به اسلام برای از میان بردن یا محدود کردن این حقوق از ویژگی‌های محوری و متمایز طرح‌های حقوق بشر اسلامی است، این نیز عجیب است که به دقت بیان نشده است که این محدودیت‌های اسلامی بر حقوق مستلزم چه چیزهایی است.

تبصره مبهم «اسلامی» که حقوق را محدود می‌کند شبیه به تبصره‌هایی است که بر حقوق بشر در «منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم»[1] آمده است که به همین طریق طراحی شده‌اند تا حفاظت از حقوق را رقیق و کم‌رنگ کنند. به این تبصره‌ها به عنوان «بندهای مصلحتی» اعتراض شده است که به دولت اجازه می‌دهد «مصلحت و تصرف کمابیش نامحدود» در استفاده از معیارهای قانونی داخلی برای محدود کردن حقوق بشر تضمین‌شده بین‌المللی داشته باشد.[۱۱]

قانون بین‌المللی نمی‌پذیرد که حقوق بشر با ارجاع به ضروریات هیچ دین خاصی محدود شود - چه برسد به این‌که به طور دائم آن را ملغی کنند.[۱۲] قانون بین‌المللی هیچ تضمینی برای محروم کردن مسلمانان از حقوق بشر با اولویت خاص بخشیدن به معیارهای اسلامی ندارد. به این ترتیب، محدود کردن یا رقیق کردن حقوق بشر با ارجاع به ضروریات شریعت، تبصره قائل شدن برای حقوق بشری است که ذیل قانون بین‌الملل مقرر شده است و بر حسب معیارهایی که مبانی مشروعی برای محدود کردن حقوق تلقی نمی‌شوند.

قید نهادن بر حقوق که از اصطلاحاتی مثل «شریعت»، «اصول اسلامی» یا «محدودیت‌های اسلام» برای تبصره قائل شدن برای حقوق بشر استفاده می‌کنند، نمی‌تواند با مراجعه به آثار فقهای پیشامدرن تعریفی خالی از ابهام داشته باشد چون این نوع آثار بسیار متنوع هستند. فقه اسلامی پیشامدرن مشتمل بر عقاید چندین مذهب و بسیاری از مکاتب فقهی است. اختلاف نظر در میان مکاتب فقهی مهم به طور تاریخی در اسلام تحمل می‌شده است و این وضعیتی است که در مفهوم «اختلاف مذاهب» در شریعت به رسمیت شناخته شده است. در واقع، حتی در درون یک مکتب فقهی، عقاید و آراء می‌توانند تفاوت‌های مهمی در تفسیر منابع اسلامی داشته باشند.[۱۳] علاوه بر این، بسیاری از فقها در آرای‌شان با مکاتب مهم اختلاف نظر داشتند ولی به رغم این اختلاف آثارشان بخشی از میراث شریعت پیشامدرن است. مسلمانان با چنین میراث غنی و پرباری

1. African Charter on Human and People's Rights

با حجم عظیمی از آراء متضاد در زمینه ضروریات اسلام مواجه هستند.

به رغم تکثر فراوان در عقاید فقهی اسلامی، در بعضی زمینه‌های اجتهاد فقهی پیشامدرن به قدر کافی اجماع وجود دارد که مجال محاسبه معقول را فراهم کند که چطور به کار بستن اصول اسلامی محتملا بر حقوق اثر می‌گذارد. اتکا به مقررات شریعت پیشامدرن برای تعیین حوزه مجاز حقوق بشر می‌تواند راه را بر منسوخ کردن احکام در زمینه‌هایی هموار کند که شریعت به طور سنتی خواستار محدود شدن حقوق می‌شده است، مثل مقرراتی که به زنان و غیرمسلمانان منزلت و جایگاهی فرودست می‌دهند یا مقرراتی که دین‌گردانی از اسلام را ممنوع می‌کنند. حتی در این زمینه‌ها هم در پیکره عقاید فقهی مرتبط آن‌قدر پیچیدگی و تنوع وجود دارد که به دولت آزادی عمل قابل توجهی می‌دهد که تصمیم بگیرد چه مقرراتی باید اعمال شود.

در زمینه موضوعات دیگر مرتبط با حقوق مدنی و سیاسی، که اجتهاد پیشامدرن توسعه‌ای نیافته است یا معیارهای شریعت بسیار نامطمئن هستند، توسل به معیارهای اسلامی بر تبصره قائل شدن برای حقوق نیز می‌تواند منجر به نتایجی شود که ناسازگار با حفاظت از حقوق مورد نظر باشند. در مواردی که نظر اسلامی محکمی در عقاید اجتهادی یا فقهی پیشامدرن یافت نشود، دولت آزادی عمل فراوانی دارد برای برساختن ادله‌ای اسلامی برای محدود کردن حقوق. محافظه‌کاران همیشه می‌توانند سخنگویی برای اسلام پیدا کنند تا تایید کند که محدودیت‌هایی که آن‌ها اعمال می‌کنند سندیتی اسلامی دارد. قانون سعودی – که مدعی است مبتنی بر اسلام است – و می‌گوید که زنان نمی‌توانند رانندگی کنند، بهترین نمونه آن است. این قاعده مبنای چندانی بر حسب فقه اسلامی ندارد و در خارج از عربستان سعودی هم یافت نمی‌شود ولی مقامات سعودی توانستند چهره‌ای دینی را پیدا کنند که ضرورت این قانون را برای حفظ اخلاقیات اسلامی تایید کند. توانایی دولت برای مهندسی کردن تصویب دینی برای سلب حقوق به این معناست که محدودیت‌های اسلامی بالقوه می‌توانند به طور نامحدودی گسترش پیدا کنند و حقوق متاثر از آن‌ها را از هر مضمون و معنایی تهی کنند. –

درست همان‌طور که هیچ راهنمای قطعی در شریعت پیشامدرن در خصوص مقرراتی که محدودیت‌هایی را برای آن نوع از حقوق بشر مقرر شده در قانون بین‌الملل قائل می‌شوند وجود ندارد، اگر به اندیشه اسلامی معاصر نگاه کنیم، هیچ اجماعی درباره نحوه محدود کردن این حقوق نیز وجود ندارد. ابهاماتی که در سنت پیشامدرن وجود داشت با تفسیرهای مختلف مضاعف که جریان‌های روشنفکری جدید آن را به پیش می‌رانند، مضاعف نیز شده‌اند. تا اواخر قرن نوزدهم، جنبش‌های اصلاح‌گرایی پدیدار

شدند که منجر به فاصله گرفتن زیادی از اندیشه اسلامی پیشامدرن شدند.[۱۴] اخیرا، جریان‌های تازه‌ای در تفسیرها پدیدار شده‌اند.[۱۵] علاوه بر ادبیاتی که می‌کوشد فقه و الهیات اسلامی را به نحوی پیشرو بازاندیشی کند، می‌بینیم که از اسلام یک ایدئولوژی ساخته می‌شود تا مسلمانان برای واکنش نشان دادن به غرب و فرهنگ غربی، در آثار چهره‌هایی مثل آیت‌الله خمینی، بسیج شوند.[۱۶] تفاوت‌ها در رهیافت‌های معاصر برای فهم اسلام در غیاب یک اتوریته مرکزی که به طورعمومی برای حل موارد اختلاف در عقاید شرعی به رسمیت شناخته شده باشد، مضاعف شده‌اند.

طبیعی است که در شرایط حاکم بر خاورمیانه معاصر، فقدان مقرراتی محکم درباره نحوه ارتباط اسلام با حقوق بشر زمینه بهره‌برداری دولت را فراهم کند و ماجرا به زیان حقوق بشر فیصله پیدا کند. به این ترتیب، محدودیت‌های مبهم «اسلامی» برای حقوق بشر عواقب و پیامدهای ناگواری دارند.

## محدودیت‌ها در قانون اساسی ایران

پیش از بررسی قانون اساسی سال ۱۳۵۷ ایران، باید صورت‌بندی‌های قبلی ایران را از تمهیدات حقوق مدنی و سیاسی بررسی کرد. تاریخ مشروطه ایرانی دشواری‌های تسهیل حقوق بشر در چارچوبی اسلامی را نشان می‌دهد.

بسیاری از علمای ایران به شدت با پذیرش قانون اساسی مشروطه سال ۱۲۸۶ـ ۱۲۸۵ شمسی مخالف بودند و یکی از زمینه‌های اعتراض آن‌ها مخالفت‌شان با مفهوم آزادی بود که آن را خطرناک و مخل اصول و ارزش‌های اسلامی می‌دانستند.[۱۷] فقها در محکوم کردن آزادی و مشروطه‌خواهی ذیل عنوان بی‌دینی اغلب به شدت سخت‌گیر و سازش‌ناپذیر بودند.[۱۸]

احساسات ملی‌گرایانه ایران و عزم مردمی برای محدود کردن استبداد شاهان قاجار در نهایت چندان قوی بود که بر مخالفت علما با قانون اساسی مشروطه فائق آمد. علاوه بر این، بعضی از علما از مشروطه‌خواهی دفاع کردند و باور داشتند که با اسلام سازگار است. اما حمایت آن‌ها تا حدودی به این خاطر بود که به طور کامل اهمیت مشروطه‌خواهی را در نیافته بودند و مفاهیم آن را به شکلی تفسیر می‌کردند که متناظر با مقوله‌بندی‌ها و اصول شریعت بود.[۱۹] به این ترتیب، نخستین قانون اساسی مشروطه‌ایران در محیطی پدیدار شد که در آن نهاد روحانیت درباره سازگاری مشروطه‌خواهی با اسلام اختلاف نظر داشت و مطمئن نبودند مشروطه‌خواهی چه لوازمی خواهد داشت.

تبصره‌هایی که در متمم قانون مشروطه سال ۱۲۸۶ برای حقوق مدنی و سیاسی

گنجانده شدند عمدتا سکولار بودند اما بعضی از معیارهای دینی نیز برای محدود کردن حقوق اساسی طرح شدند. اصل ۲۰ برای آزادی نشر تبصره‌ای قائل شده بود و بیان می‌کرد که این آزادی شامل کتب الحادی و مطالبی که مخل اسلام باشد نیست. اصل ۲۱ تبصره‌ای برای آزادی تشکیل انجمن‌ها و گردهمایی‌های قائل می‌شود مبنی بر این‌که این آزادی تنها درباره انجمن‌ها و گردهمایی‌های صادق است که مخل نظم دینی نباشند.[۲۰]

پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران، پیش‌نویس قانون اساسی خرداد ۱۳۵۸ که پیش از تکمیل سلطه کامل روحانیون تهیه شده بود، به طریق مشابهی عمده اتکای‌اش بر تبصره‌های سکولار برای حقوق مدنی و سیاسی بود ولی استثناهایی نیز وجود داشت. اصل ۲۵ قانون اساسی پیشنهادی درباره آزادی مطبوعات، نشر آثاری را که با عقاید دینی توهین کنند را از دایره حفاظت خود خارج کرد. اصل ۲۶ با صورت‌بندی مبهمی نفی «مبنای جمهوری اسلامی» را در زمره دلایل و زمینه‌های دریغ کردن آزادی اجتماعات قرار داد که فضا را برای تبصره‌های دینی باز می‌کرد. اصل ۲۸ نیز بر آزادی انتخاب شغل تبصره‌ای قرار داد با بیان این‌که شغل نباید مخالف با اسلام یا منافع عمومی باشد.

پیش‌نویس قانون اساسی با انتقادهای بسیاری مواجه شد. از جمله گروهی که شامل انجمن حقوق‌دانان ایرانی و کمیته ایرانی دفاع از آزادی و حقوق بشر بودند پیشنهادهایی برای بازنویسی پیش‌نویس دادند. دغدغه‌های این گروه شامل این نکته بود که استقلال دستگاه قضایی تضمین شود و حقوق فردی و حقوق زنان حفاظت شوند. پیشنهاد آن‌ها این بود که اعلامیه جهانی حقوق بشر در قانون اساسی گنجانده شود و سازمان‌های بین‌المللی حقوق بشری و حقوق‌دانان بین‌المللی بتوانند در دادگاه‌های ایرانی از سوی افراد ایرانی مداخله کنند.[۲۱] اگر این پیشنهاد پذیرفته می‌شد، معنی‌اش این بود که حقوق بشر بین‌المللی به مثابه بخشی از قانون داخلی ایران تلقی می‌شد و مدافعان حقوق بشر بین‌المللی این توانایی را پیدا می‌کردند که از افراد ایرانی در برابر دولت خودشان دفاع کنند. این پیشنهاد تلویحا گویای این نکته بود که اعتمادی به نهادهای داخلی حقوقی ایران برای فراهم کردن حمایت کافی از حقوق بشر وجود نداشته است.

پیش‌نویس قانون اساسی از سوی ائتلافی از روحانیان و سازمان‌های اسلامی به چالش کشیده شد که درخواست کردند این پیش‌نویس به شکلی بازنویسی شود که ماهیت اسلامی‌تری به آن داده شود. آیت‌الله خمینی گفت که می‌خواهد این پیش‌نویس از منظری اسلامی بازنگری شود تا نتیجه‌اش یک قانون اساسی اسلامی باشد تا قانونی که متاثر از روشنفکران تاثیرپذیرفته از خارجی‌هایی باشد که هیچ اعتقادی به اسلام ندارند. [۲۳] در نهایت، بازنویسی این پیش‌نویس به شورایی از خبرگان وانهاده شد که در آن

روحانیون اکثریت بالایی داشتند. این پیش‌نویس در آذر ماه سال ۱۳۵۸ پس از تغییرات سیاسی عمده‌ای که بعد از اشغال سفارت آمریکا در آبان ۱۳۵۸ و به گروگان گرفتن اعضای دیپلماتیک آن رخ داد، نهایی شد. نه تنها پیشنهاد گنجاندن اعلامیه جهانی حقوق بشر در قانون ایران رد شد، بلکه تبصره‌هایی اسلامی نیز به تمهیدات حقوق در پیش‌نویس قانون اساسی اضافه شدند. با این اوصاف، اعتباری که حقوق بشر داشت به این معنا بود که حتی با قدرت گرفتن جناح روحانیون مخالف حقوق بشر، ارجاع به حقوق بشر از قانون اساسی حذف نشد. این ارجاعات در مقدمه قانون اساسی در اصل ۱۴ و ۲۰ آمده‌اند و حقوق فردی نیز در اصل سه ماده ۱۴ ذکر شده است.

برای این‌که حقوق بشر به مذاق روحانیون خوش بیاید، ناگزیر شدند که به صراحت آن را ذیل معیارهای اسلامی بگنجانند. نکته مهم این است که اصل ۴ می‌گوید که اصول اسلامی باید بر همه اصول قانون اساسی و سایر قوانین و مقررات اولویت داشته باشد که اشاره می‌کند که قانون اساسی خود در ذیل و ظل قانون اسلامی قرار دارد. به طریق مشابه، اصل ۲۰ می‌گوید: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند.» این اصل حمایت یکسان بعدا به تفصیل بیشتری بررسی می‌شود، ولی در اینجا می‌توان دید که اصل ۲۰ به صراحت بیان می‌کند که موازین اسلامی بر حقوق بشر حاکمیت دارند.

در این‌جا لازم است توضیحی درباره اصطلاح «قانون» که در اصل ۲۰ و جاهای دیگر آمده است ارائه شود. در محیط‌های اسلامی، قانون، مشتق از کلمه یونانی «کَنُن»[1]، معمولا در ارجاع به قوانین سکولار استفاده می‌شود در برابر قوانین مبتنی بر منابع اسلامی در شریعت. با توجه با اصول مقرر شده در تمهیدات اصل ۴ و اصل ۲۰ که مردم از حقوق در ایران «با رعایت موازین اسلام» برخوردار هستند، ارجاع به قانون در این اصل قانون اساسی متضمن این نکته نیست که قانون سکولار معیارهای قابل اجرا را معین می‌کند بلکه قانون سکولار تنها چارچوب قانونی اجرای اصولی را فراهم می‌کند که مشمول ملغی شدن توسط معیارهای اسلامی باشند و قانون اخیر نهایتا در زمینه حقوق بشر دست بالا را خواهد داشت.

تمهیدات مشابه دیگر بیان می‌دارند که معیارهای اسلامی حقوق را معین می‌کند با استفاده از تبصره‌هایی که در نقل قول زیر برای تاکید ایتالیک شده‌اند:

---

1. kanon

**اصل ۲۱**

«دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با *رعایت موازین اسلامی* تضمین نماید»

مانند اصل ۲۰، این اصل نشان می‌دهد که معیارهای اسلامی حاکمیت دارند و در نتیجه می‌توان آن را بلاموضوع تلقی کرد. در واقع، تصریح به این‌که حقوق زنان با رعایت موازین اسلامی معین می‌شوند مهم است چون در ایران جاری کردن قانون سکولار هم‌عنان با رهایی زنان بوده است و جاری کردن قانون شریعت هم‌عنان با جایگاه فرودست دادن به زنان. در این بستر، مهم است که هیچ تمهیدی برای مقید کردن حقوق مردان به موازین اسلامی وجود ندارد. با گنجاندن تمهیداتی مجزا و مقرر کردن این‌که حقوق زنان باید با رعایت موازین اسلامی انجام شود، دولت قصدش را برای بازگرداندن مقررات تبعیض‌آمیز شریعت که در دوره شاه اصلاح شده بود نشان داده است. پیامدهای این امر برای حقوق زنان در فصل ششم بررسی می‌شوند.

**اصل ۲۴**

«نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر *آن که مخل به مبانی اسلام* یا حقوق عمومی باشد. تفصیل آن را قانون معین می‌کند.»

**اصل ۲۶**

«احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته‌شده آزادند، *مشروط به این که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند.*»

جایگاه اقلیت‌ها به تفصیل بیشتر در فصل ششم و هشتم بررسی می‌شود ولی در اینجا شایان ذکر است که این تمهید حمایت از آزادی اجتماعات را با مقید کردن آن به موازین اسلامی رقیق نمی‌کند بلکه به دولت اجازه می‌دهد که حتی همان آزادی‌های شکننده را از گروه‌های دینی اقلیت صرفا با امتناع از دادن جایگاه «شناخته‌شده» به جمعیت‌های دینی اقلیت از آن‌ها دریغ کند.

**اصل ۲۷**

«تشکیل اجتماعات و راه‌پیمایی‌ها، بدون حمل سلاح، به شرط آن که *مخل به مبانی اسلام نباشد* آزاد است.»

اصل ۲۸

«هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند. دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون، برای همه افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید.»

اصل ۱۶۸

«رسیدگی به جرائم سیاسی و مطبوعاتی علنی است و با حضور هیأت منصفه در محاکم دادگستری صورت می‌گیرد. نحوه انتخاب، شرایط، اختیارات هیأت منصفه و تعریف جرم سیاسی را قانون *بر اساس موازین اسلامی* معین می‌کند.»[۲۴]

از آن‌جایی که اصل ۱۶۸ مقرر می‌دارد که این موازین اسلامی است که معین می‌کند چه چیزی جرم سیاسی است، بنابراین محدودیتی دینی برای آزادی سیاسی قائل می‌شود.

در موارد بالا، اصطلاحات حقوق از قوانین اساسی غربی و قانون بین‌الملل وام گرفته شده‌اند. بعضی از موارد بالا شامل تبصره‌های سکولار و اسلامی هستند ولی بعضی دیگر صرفا تبصره‌هایی اسلامی دارند. چنان‌که این مثال‌ها نشان می‌دهند، در قانون اساسی ایران، اسلام مبنای حمایت از حقوق بشر دیده نمی‌شود بلکه صرفا به منزله مبنای محدود کردن یا سلب آن‌ها دیده می‌شود.

می‌توان به این نتیجه چنین اعتراض کرد و این نظر را زیر سوال برد که تبصره‌های اسلامی که برای حقوق در نظر گرفته شده ضرورتا بیش از تبصره‌های سکولار آن‌ها را محدود می‌کند. هر چند به صورت انتزاعی ممکن است این اعتراض موجه باشد، هم رفتار رژیم و هم بیانیه‌های‌اش نشان می‌دهند که مقامات رسمی ایران اسلام را به عنوان توجیه‌کننده محدود کردن و سلب حقوق بشر استفاده می‌کنند نه به عنوان حمایت‌کننده حقوق بشر.

دامنه نامحدود قیدهای اسلامی ایران بر حقوق بشر را می‌توان با محدودیت‌های تبصره‌هایی مقایسه کرد که در لایحه حقوق آمریکا برای حقوق آمده است، مثل آزادی بیان که در متمم اول قانون اساسی تضمین شده است. وقتی افراد در دادگاه‌های آمریکا ادعا کنند که دولت برخلاف قانون اساسی به حق آزادی بیان آن‌ها تعرض کرده است، می‌توانند به ارائه مفصلی از سوابق و اصولی تکیه کنند که توسط دادگاه‌های مستقل تهیه شده‌اند و به صراحت مانع از توانایی دولت برای محدود کردن آزادی بیان می‌شود. اگر دولت تن به محدودیت‌هایی که دادگاه‌ها مقرر کرده‌اند ندهد، ناقض قانون اساسی تلقی خواهد شد و بیان مورد نظر توسط راهکارهایی مثل احکام یا نسخ‌های بعضی قوانین

مرتبط حمایت خواهد شد. دلیل قوت تضمین‌های آزادی بیان آمریکایی تا حدودی به خاطر چارچوب قانونی مقرراتی است که به دقت و به طور مشخص زمینه‌های محدود کردن یا سلب حقوق را تعریف می‌کنند و هم‌چنین به خاطر احترام به قوانین و نهادهایی قانونی است که اعمال دولت را محدود و مقید می‌کنند.

در مقابل، در ایران هیچ سابقه جاافتاده و محکمی وجود ندارد که توسط دستگاه قضایی مستقلی بنا نهاده شده باشد و به دقت شرایط تمسک به موازین اسلامی را برای توجیه محدود کردن یا سلب حقوق مقید کند. دادگاه‌های ایران نمی‌توانند مجمعی بی‌طرف فراهم کنند که بتواند شالوده‌ای اجتهادی و فقهی را برای حمایت از حقوق بشر مهیا کند. درست بر عکس، دستگاه قضایی ایران سیاست‌زده است و در خدمت دولت، یعنی تبصره‌های اسلامی بر تمهیدات حقوق همان محتوایی را خواهند داشت که دولت تصمیم بگیرد به آن‌ها نسبت بدهد بدون این که هیچ چشم‌انداز چالش حقوقی از سوی ایرانیان محروم از حقوق وجود داشته باشد. البته توانایی دولت در تکیه بر اسلام برای مصون کردن رفتارش از بازنگری قضایی موثر با تباهی حاکمیت قانون مرتبط است.[۲۵]

نکته مرتبط در این زمینه این است که در ایران اسلام نه تنها دین حکومتی است بلکه ایدئولوژی حکومتی نیز است که در آن حاکمان به ادعای خودشان تجلی برنامه‌ای الهی برای جامعه انسانی هستند. از آن‌جا که دولت قائل است به این‌که مجری این برنامه الهی است، تمایلی درونی به سوی مطلق‌گرایی، عدم مدارا و سرکوب شدید اعتراض و مخالفت وجود دارد. یکی از نشانه‌های این سرکوب‌گری درونی ایدئولوژی رسمی اسلامی را می‌توان در دامنه و شدت تعقیب‌ها و آزار روحانیون مخالف شیعه دید که بسیاری از آن‌ها پس از زیر سوال بردن ایدئولوژی اسلامی رسمی آماج تلافی‌جویی‌های سخت شده‌اند.[۲۶]

باید توضیح داد که اینجا ادعا نمی‌شود که افزودن تبصره‌های اسلامی به تمهیدات حقوق در قانون اساسی به خودی خود منجر به تعرض به حقوق بشر می‌شود یا این‌که رژیم همیشه هنگام در پیش گرفتن روش‌هایی به منظور محدود کردن حقوق متوسل به موازین اسلامی می‌شود. بلکه به نظر می‌رسد که این ارتباط ظریف‌تر از این‌ها باشد. افزودن معیارهای اسلامی که در عمل دست تئوکراسی را به طور کامل در محدود کردن حقوق بشر باز می‌گذارد، علامتی از گرایشی عمومی است نسبت به مقید نبودن به معیارهایی مانند معیارهای اعلامیه جهانی حقوق بشر. علاوه بر این، تبصره‌های اسلامی نماینده‌ی خصومت بنیادین نسبت به حقوق بشر از سوی آیت‌الله خمینی و حامیان نظام تئوکراتیک است.

نکته مهم این است که رفتار رژیم آشکار کرد که اعتنای چندانی به اصول قانونی بودن، فارغ از این‌که این اصول دینی باشند یا سکولار نداشت و کاملا آماده بود که آشکار اصول پایه فقه اسلامی را هنگام تعارض این اصول قانونی با اهداف سیاسی‌اش نقض کند.[۲۷] یعنی دولت ایران در عمل فوق قانون اسلام تلقی می‌شد. مجمع تشخیص مصلحت نظام در سال ۱۳۶۸ از طریق بازنگری قانون اساسی در اصل ۱۱۲ به این منظور بر پا شد تا نهادی برای میانجی‌گری در مواردی باشد که مصلحت عمومی، که به منافع رژیم ترجمه می‌شود، در تعارض با قوانین اسلامی واقع می‌شود. این نشانه‌ای بود از این‌که رژیم در پی مکانیزمی بود تا از وضعیت‌های ناطوری خلاص شود که در آن‌ها شورای نگهبان تحت عنوان تعارض با قوانین اسلامی، قوانین مطلوب سیاسی را مسدود می‌کرد.[۲۸] یعنی مجمع تشخیص مصلحت می‌توانست مهر تایید بر قوانینی بزند که حاکمان ایران فارغ از تعارض‌شان با احکام اسلامی مایل به اجرای‌شان بودند. این بازنگری یکی از نشانه‌های بسیاری است دال بر این‌که تئوکراسی ایران رژیمی نبود که سرسختانه متمسک به احکام اسلام باشد. از زمان تسلط روحانیون بر امور، رژیم بر اساس تصور خودش از مصحلت سیاسی عمل کرده است گویی هیچ قید احکام اسلامی بر رفتارش نیست و متوسل به هر روشی شده است که برای حفظ قدرت ضروری تلقی کرده است. در این زمینه البته دقیقا مانند بسیاری از رژیم‌های سکولار خاورمیانه عمل کرده است که لفظا از ایدئولوژی‌های رسمی ملی‌گرایی یا سوسیالیسم دفاع کرده است که وقتی به دقت آن‌ها را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که تنها پوششی بوده است برای سیاست‌های مد نظر نخبگان برای تصرف انحصاری قدرت در جهت پیشبرد اهداف خودخواهانه خودشان.

به اختصار، این سخنی نادقیق است که بگوییم تبصره‌های اسلامی برای تمهیدات حقوق اساسی به خودی خود باعث نقض حقوق بشری می‌شوند که در ایران رخ داده‌اند. اما ارتباط مهمی میان نقض حقوق و دیدگاه رسمی وجود دارد که حقوق بشر را می‌توان به نام حفظ موازین اسلام محدود یا سلب کرد.

## محدودیت‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی

اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی به نسبت قانون اساسی ایران تاکید گسترده‌تر و صریح‌تری بر موازین اسلامی دارد. این الگوی تکیه وسیع بر شریعت برای تبصره قائل شدن برای حقوق در نسخه عربی آن بسیار آشکارتر است تا در نسخه انگلیسی آن. بخش یادداشت‌های توضیحی همراه با نسخه انگلیسی اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی بیان می‌کند که متن عربی «نسخه اصلی» است که نشان می‌دهد که متن عربی را باید به منزله

نسخه قطعی تلقی کرد. ارتباط میان نسخه‌های عربی و انگلیسی بسیار مشکل‌آفرین است چون تعارض‌های مهمی میان این دو نسخه، علاوه بر ابهامات و دوپهلویی‌ها در نسخه عربی وجود دارد.[۲۹]

بخش یادداشت‌های توضیحی تاکید دارد که «در اعمال و برخورداری از حقوق فوق الذکر، هر فردی تنها مقید به محدودیت‌هایی خواهد بود که قانون به منظور تامین و به رسمیت شناختن حقوق و آزادی‌های دیگران و احترام به آن‌ها و تامین شرایط عادلانه اخلاق، نظم عمومی و رفاه کلی امت جاری می‌کند.» با خواندن نسخه انگلیسی برای خواننده این تصور ایجاد می‌شود که بسیاری از تمهیدات اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی مقید به تبصره‌های اعمال شده توسط قوانین سکولار است چون صورت‌بندی کلمات تبصره‌ها همواره به شکل «بر طبق قانون» است. هر چند نویسندگان اعلامیه آشکارا کوشیده‌اند که خوانندگان نسخه اصلی را با پنهان کردن محوریت تبصره‌های اسلامی گمراه کنند، واقعیت این است که هیچ شباهتی میان تبصره‌های در نظر گفته شده در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی و تبصره‌های یافت‌شده در قانون بین‌الملل برای حقوق وجود ندارد. پس از بررسی دقیق، آشکار می‌شود که در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، شریعت همان قانونی است که در استفاده از اصطلاح «بر طبق قانون» هنگام قید نهادن بر حقوق مراد است.

برای خواننده معمولی نسخه انگلیسی بلافاصله آشکار نمی‌شود که «قانون» در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی یعنی شریعت. بخش یادداشت‌های توضیحی بیان می‌کنند که مراد از اصطلاح قانون شریعت است که چنین تعریف می‌شود: «کلیت احکام برگرفته از قرآن و سنت و هر حکم دیگری که از این دو منبع از طریق روش‌های معتبر در فقه اسلامی برگرفته شده باشد.»[۳۰] چنان که این تعبیر اشاره می‌کند، تعریفی از این جنس به هیچ وجه مشخص نمی‌کند که این اصطلاح را چطور باید فهمید و چه تبصره‌هایی بر حقوق وضع می‌کند. دست‌کم، «شریعت» شامل فقه پیشامدرن است و بسته به این‌که چه روش‌هایی «در فقه اسلامی معتبر دانسته می‌شوند» می‌تواند شامل بسیاری از تفسیرهای متأخرتر از این اصطلاح باشد یا نباشد. یعنی با توجه به ادبیات بسیار عظیمی که این تعریف بالقوه در بر می‌گیرد، معیارهای قانونی گنجانده شده در این تبصره همیشه گشوده به تفسیر هستند.

بعضی از نمونه‌های استفاده از شریعت در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی را در نظر بگیرید. در نسخه انگلیسی این اعلامیه، بند دوازدهم درآمد مشتمل بر این تضمین است که «هیچ کس از حقوقی که بنا به قانون برای او در نظر گرفته شده محروم نخواهد

شد مگر با استناد به حکم آن قانون و تا حدودی که قانون آن را مجاز بداند.» اگر کسی در نظر نداشته باشد که قانون یعنی شریعت، لوازم آن را نمی‌توان درک کرد؛ یعنی لوازم شریعت معین می‌کنند که مردم در نهایت چه حقوقی داشته باشند. اساسا این سخن متضمن این نکته است که شریعت هم حقوق را تضمین می‌کند و هم آن‌ها را سلب می‌کند. جمله‌بندی بند دوازدهم درآمد در نسخه عربی اصل مشابهی را بیان می‌کند و می‌گوید که «هر فرد واجد امنیت، آزادی، کرامت و عدالتی است که احکام شریعت خدا برای حقوق مردم مقرر می‌کند.»

در تمهیدات مشخص اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی (انگلیسی)، می‌بینیم که شریعت (قانون) دامنه حقوق زیر را معین می‌کند:

۱. حق جراحت وارد کردن یا مرگ، در اصل ۱.الف

۲. حق آزادی، در اصل ۲.الف

۳. حق عدالت و انصاف، در اصل ۴.الف

۴. حق تصدی منصب عمومی، در اصل ۱۱.الف

۵. حق بیان و ابراز نظر، در اصل ۱۲.الف ۷. حق نشر اطلاعات (که هم‌چنین مقید به ملاحظات امنیت جامعه یا دولت است)، در اصل ۱۲.د

۸. حق امرار معاش، در اصل ۱۵.ب

۹. حق پی‌گیری فعالیت‌های اقتصادی (که هم‌چنین مشمول ملاحظات منافع جامعه است)، در اصل ۱۵.ز

۱۰. حقوق زوجین در ازدواج، در اصل ۱۹.الف

۱۱. حق زوجه برای طلاق، در اصل ۲۰، و حق ارث زوجه، در اصل ۲۰.د

نمونه‌ای از اصول مشکل‌دار، اصل ۱۴ است. در نسخه انگلیسی، به نظر می‌رسد که اعلامیه نوعی تضمین برای حق آزادی گردهمایی‌ها دارد با تبصره‌های متمایز اسلامی - گردهمایی‌ها مجازند منوط به این‌که در راستای امر به معروف و نهی از منکر باشند. اما هیچ تمهیدی متناظر با این در نسخه اصلی عربی وجود ندارد در نتیجه جایگاه آن مقرون به تشکیک است.[۳۱] اصل ۱۱ تمهیدی برای حق مشارکت در زندگی عمومی دارد ولی این تمهید به شیوه‌ای تبصره خورده است که تاثیری تبعیض‌آمیز بر غیرمسلمانان خواهد داشت، چنان‌که در فصل پنجم بررسی می‌شود.

برای بررسی قوت‌های تمهیدات حقوق بشری که در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی آمده است، باید خود را در جایگاه فردی قرار دهیم که از سوی دولت ایران

به نام اسلام از حقوق‌اش محروم می‌شود. آیا می‌توان از اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی استفاده کنیم تا ثابت کنیم که نقض حقوق در ایران هم‌عنان با نقض حقوق بشر اسلامی است؟ به نظر نمی‌رسد چنین باشد. اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی این سخن را می‌پذیرد که همه حقوق می‌توانند مقید به شریعت باشد ولی در عمل دست مقامات را در تعیین دامنه تبصره‌های اسلامی برای حقوق باز می‌گذارد؛ یعنی شریعت را چنان وسیع تفسیر می‌کند که دولت‌ها می‌توانند آزادانه اصول «اسلامی» مسلط بر حقوق را انتخاب کنند. به این ترتیب، اگر معیارهای اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی در ایران قابل اجرا بودند، به دولت ایران اجازه می‌داد که دقیقا همان کاری را که انجام داده است، انجام دهد: به طور سازگاری احکام اسلامی را طوری تفسیر کند که به محدود و مقید کردن حقوق مشروعیت بدهد. در مقابل، فردی که از حقوق مدنی و سیاسی در ایران محروم می‌شود می‌تواند از قانون حقوق بشر بین‌الملل استفاده کند تا نشان بدهد که دولت ایران حقوق بشری او را نقض کرده است.

## محدودیت‌های سایر طرح‌های حقوق بشر اسلامی

سایر طرح‌های حقوق بشر اسلامی محدودیت‌های قابل مقایسه اسلامی را بر حقوق بشر اعمال می‌کنند. بعضی از نمونه‌ها در این بخش بررسی شده‌اند و موارد دیگری که مشخصا بر وضع زنان، اقلیت‌ها و آزادی دینی اثر می‌گذارند به تفصیل بیشتر در فصل‌های بعدی بررسی می‌شوند.

نسخه پیش‌نویس قانون اساسی اسلامی الازهر را باید هم به زبان عربی، که می‌توان فرض کرد نسخه اصلی است، و هم به زبان غالبا ناهموار ترجمه انگلیسی‌اش که با آن همراه است، بررسی کرد. نسخه پیش‌نویس قانون اساسی الازهر به ویژه تکیه فراوانی بر محدودیت‌های مبهم اسلامی بر حقوق دارند. اصل ۲۹ آزادی عقیده دینی و عقلانی، آزادی کار، آزادی بیان، آزادی تشکیل و پیوستن به انجمن‌ها و اتحادیه‌ها، آزادی فردی (الحریهٔ الشخصیهٔ)، آزادی سفر.[۳۲] و آزادی تشکیل جلسات و ملاقات‌ها را، همگی در ذیل حدود شریعت اسلامی تضمین می‌کند. اصل ۳۷ تضمین‌کننده حق کار و کسب معاش در ذیل احکام شریعت اسلامی است. اصل ۴۳ بیان می‌کند که بر وفق مقاصد شریعت مردم از حقوق برخوردارند. به استثنای اصل ۴۲، که شرط‌های اضافی سکولاری برای حقوق قائل می‌شود، قانون اسلام به مثابه تنها مبنای محدود کردن یا سلب حقوق تلقی می‌شود.

هر چند همه این تبصره‌ها به شکلی سیال و نامعین وانهاده شده‌اند، می‌توان به ویژه

کنجکاو بود که محدودیت‌های اسلامی در زمینه آزادی سفر متضمن چه چیزهایی است. در همه قوانین بین‌الملل، اصل ۱۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر برای همه آزادی جابجایی در میان مرزهای هر کشور و حق ترک و بازگشت به کشور خود بدون هیچ تبصره‌ای را تضمین می‌کند. معیارهای دینی که در اصل ۱۳ از آن‌ها برای تبصره قائل شدن برای استفاده از این آزادی یاد شده است لاجرم به دیدگاه محافظه‌کاران اسلامی اشاره دارد که زنان نباید خانه‌های‌شان را مگر هنگام ضرورت ترک کنند و اگر خانه‌های‌شان را ترک می‌کنند، باید در معیت خویشاوندی ذکور از خانه بیرون بروند.[۳۳] علاوه بر این، بعضی از مسلمانان فوق‌العاده محافظه‌کار بر این باورند که اجازه رانندگی کردن زنان «غیر اسلامی» است. برخورد عمومی با زنان در قانون اساسی الازهر، که بعدا بررسی می‌شود، حاوی این نتیجه‌گیری است که «محدودیت‌های شریعت» برای آزادی سفر به منظور توجیه محدودیت‌ها برای تحرک و جابجایی زنان است.

در آثار سلطان‌حسین تابنده می‌توان تبصره‌های مشابهی را برای حقوق بشر پیدا کرد. اما تابنده تبصره‌ها و قیود اسلامی را به قیود دیگری گره می‌زند که نشان‌دهنده جانبداری و تعصب نسبت به حفظ نظم و هماهنگی اجتماعی و تحمیل احترام به اتوریته است. در قانون بین‌الملل، اصل ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر حقوق عمومی حیات، آزادی و امنیت فرد را بدون قید و شرط تضمین می‌کند ولی از نظر تابنده، این حقوق باید مقید به این شرط باشند که «بر خلاف مقررات اسلامی یا موجب سلب آسایش دیگران» نباشند.[۳۴] طرفه این است که در دیدگاه‌های تابنده، حتی حق حیات نیز به خودی خود مقید به تبصره‌ها و معیارهای اسلامی است. ظاهرا او اجازه می‌دهد که واکنش‌های سوبژکتیو افرادی که احساس می‌کنند در آسایش‌شان اخلال وارد شده است، مایه سلب حق حیات فرد دیگر شود. این معیارها از اصل ۶ معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) به شدت عدول می‌کنند، که می‌گوید حق حیات باید توسط قانون محافظت شود و هیچ کس نباید به طور دلبخواهی از حیات محروم شود. در خصوص آزادی عقیده و بیان، تابنده می‌گوید که آزادی در موارد زیر دیگر حق نیست: «اگر تهدیدی برای نظم عمومی باشد یا منجر به تمرد از دولت و دین شود.»[۳۵] این دیدگاه، ذهنیتی را نشان می‌دهد که سال‌های نوری با فلسفه قانون حقوق بشر فاصله دارد که محدودیت‌هایی را که بیان منتقدانه از دولت یا دین را مشمول ممنوعیت با تمسک به چنین معیارهای وسیعی کند، بر نمی‌تابد. –

چنان‌که پیش‌تر ذکرش رفت، بحث مودودی از حقوق بشر اسلامی سیاه‌مشق گونه و ناهموار است و این تصور را ایجاد می‌کند که او از بعضی مسائل دشوار طفره می‌رفته

است. تصویری که او از تبصره‌های اسلامی حقوق بشر ارائه می‌دهد متناظر با همان بحث‌اش، کوتاه و ناقص است. او در طرح‌اش، آزادی بیان و گردهمایی‌ها را با تحمیل این شرط مقید می‌کند که چنین آزادی‌هایی باید سازگار با حکم قرآن در ۳:۱۰۴ در امر به معروف و نهی از منکر باشد.[۳۶] این نشان می‌دهد که معیارهای اسلامی معروف برای تعیین این‌که چه چیزی باید بیان شود و چه گردهمایی‌هایی مجاز است به کار بسته خواهند شد ولی بدون این‌که معنی دقیقی از این تبصره ارائه شود. شواهد بیشتری نیز وجود دارد که او حامی استفاده از احکام اسلام برای سلب حقوق در زمینه‌های دیگر بوده است که در فصل‌های ششم تا هشتم بررسی خواهند شد.

الگوی تحمیل محدودیت‌های مبهم اسلامی بر حقوق در اعلامیه قاهره ادامه پیدا می‌کند که در اصل ۲۴ آمده است: «همه حقوق و آزادی‌های مقرر در این اعلامیه مقید به شریعت اسلامی هستند.» اصل ۲۵ به دنبال آن با تسلسل و اشاره‌ای غیرمفید از لوازم این محدودیت‌ها می‌آید که می‌گوید: «شریعت اسلامی تنها مرجع توضیح و تبیین هر یکی از اصول این اعلامیه است.»

در اعلامیه قاهره که شورای همکاری اسلامی آن را ترویج می‌دهد، می‌توان محدودیت‌های اسلامی مبهم متعددی را برای تمهیدات مشخص یافت. شمار زیادی از تمهیدات مربوط به حقوق مدنی و سیاسی در این فصل ذکر شده‌اند و موارد دیگر بعدا بررسی خواهند شد. اصل ۱۶ حق برخورداری از ثمره تولید علمی، ادبی، هنری یا فنی و حق سود حاصل از آن را مقرر می‌کند مگر در مواردی که این تولیدات مخالف اصول شریعت باشند. اصل ۲۲ (الف) مقرر می‌دارد که حق ابراز آزادانه عقاید وجود دارد –ولی به شیوه‌ای که مخالف با اصول شریعت نباشد. اصل ۲۲(ب)، با تأمل در دستور قرآنی (۳:۱۰۴) امر به معروف و نهی از منکر، می‌گوید که هر فرد باید حق دفاع از معروف و نشر آن و نهی از منکر را بنا به هنجارهای شریعت اسلامی داشته باشد. در اصل ۲۲ (ج)، اعلامیه قاهره می‌گوید که از اطلاعات «نباید به شکلی بهره‌برداری و سوء استفاده شود که باعث هتک حرمت مقدسات و آبروی پیامبران شود، باعث تضعیف ارزش‌های اخلاق یا از هم پاشاندن، فساد یا آسیب رساندن به جامعه یا تضعیف ایمان شود.» چنان‌که در فصل نهم بررسی خواهد شد، این سخن که قانون حقوق بشر بین‌الملل باید با گنجاندن ممنوعیت بیانی که به مقدسات دینی یا حرمت حضرت محمد تعرض می‌کند، تغییر داده شود، به شدت در سازمان ملل توسط شورای همکاری اسلامی تبلیغ و ترویج شده است.

قانون پایه سعودی که پیش‌تر در اصل ۷ بیان داشته بود که قرآن و سنت پیامبر قانون اعلا هستند و در نتیجه فوق قانون پایه‌اند، هم‌چنین در اصل ۲۶ می‌گوید که دولت از

حقوق بشر بر وفق شریعت اسلامی محافظت خواهد کرد، بدون این‌که بیش از این محدودیت‌هایی لازمه آن را تعریف کند. جالب است که هر چند شورای همکاری اسلامی ارتباط‌های بسیاری نزدیکی با عربستان سعودی دارد، در پیش‌نویس قانون پایه‌اش، عربستان سعودی از رونویسی صورت‌بندی‌های اعلامیه قاهره برای حقوق مدنی و سیاسی امتناع کرد. طایفه سعودی نیاز ویژه‌ای داشت که نظامی بر پا کند که در آن اسلام، پادشاهی مطلقه را تایید کند، که در این نظام حقوق مدنی و سیاسی به دشواری جایی خواهند داشت. اصل ۶ به شهروندان دستور می‌دهد که سوگندی سنتی را ادا کنند که در آن حاکمیت پادشاه را بر وفق قرآن و سنت و تسلیم و اطاعت بپذیرند و اساسا ادعا می‌کند که اسلام از شهروندان سعودی می‌خواهد که تنها رعیت باشند. علاوه بر این، اصل ۲۳ ادعا می‌کند که دولت به شریعت اسلامی احترام خواهد گذاشت و آن را اجرا خواهد کرد، و امر به معروف و نهی از منکر را به پا خواهد داشت و در نتیجه مبنای دیگری برای استفاده از احکام اسلامی و ارزش‌های اسلامی برای شکل دادن به دامنه حقوق ارائه می‌کند.

در دیکتاتوری «عمر البشیر»، سودان نیز به صراحت حقوق را در ذیل اصول اسلامی قرار داد. سندی درباره حقوق بشر در سودان که در هفدهم ژوئیه ۱۹۹۳ در خارطوم منتشر شده، اعلام کرده است که اصول فلسفه سودانی حامی حرمت و حقوق افراد بر حسب احکام اسلامی است.[۳۷]

## اسلام و حقوق بشر در قانون‌های اساسی جدید افغانستان و عراق

ارتباط جنجالی میان اسلام و حقوق بشر در کشمکش بر سر نقش هر یک از آن‌ها در قانون‌های اساسی افغانستان و عراق، که پیش‌نویس‌شان پس از حمله آمریکا تهیه شده، به خوبی نشان داده شده است. هم افغانستان و هم عراق جمعیت‌های مسلمانی دارد با مذاهب مختلف و هم‌چنین دیدگاه‌های متفاوتی درباره نحوه ربط اسلام با حقوق. تنش میان گروه‌های دینی و اختلاف بر سر نقش اسلام در دولت در هر دو کشور بسیار جنجالی بودند. در نتیجه، هر اشاره و ارجاع در قانون اساسی به اسلام بی‌شک مایه مناقشه و جنجال می‌شد. در هر دو کشور، مدافعان پرشور اسلامی‌سازی – در افغانستان عمدتا میان سنی‌ها و در عراق میان شیعیان – وجود دارند که در برابر مدافعان نظام‌های سکولارتر ایستادگی می‌کنند.

جای تعجب نیست که از آن‌جا که هر دو کشور همسایه ایران هستند، که در آن اسلام تبدیل به دلیلی برای سلب یا محدود کردن حقوق شده است، مدافعان حقوق

بشر فرض کرده‌اند که هر چه نقش بیشتری به اسلام در قانون اساسی داده شود، حقوق ضعیف‌تر خواهند شد. یعنی با اسلام و حقوق بشر به شکلی برخورد می‌شود که گویی دو نظام ارزشی متضاد و متعارض هستند.

هر دو کشور از لحاظ سیاسی ناپایدار و بی‌ثبات هستند و هر دو کارنامه‌ای تکان‌دهنده و هولناک در زمینه نقض حقوق بشر دارند. افغانستان به خاطر رقابت میان جنگ‌سالاران رقیب بر سر تسلط بر پایتخت و ولایت‌ها ویران شده است؛ در عراق، سیاست‌های سبعانه دیکتاتوری صدام حسین باعث وخامت تنش‌های میان کردهای شمال، سنی‌های مرکز و شیعیان جنوب شده بود. در افغانستان، زنان در حکومت طالبان سرکوب وحشیانه شده بودند و کنش‌گران فمینیست سخت مبارزه می‌کنند و خواستار حمایت از حقوق زنان هستند؛ در عراق، رژیم نسبتا سکولار بعثی فرصت‌های وسیعی در اختیار زنان قرار داده بود و نسخه اصلاح‌شده‌ای از احکام اسلام را تحمیل کرده بود که حقوق زنان را تقویت می‌کرد و باعث دلسردی محافظه‌کاران دینی شده بود که می‌خواستند احکام اسلام از نو تحمیل شود. حقوق زنان در هر دو کشور موضوع مناقشات داغ بود.

همان‌طور که از این پیشینه می‌توان انتظار داشت، روند تهیه پیش‌نویس قانون اساسی بسیار شکننده بود. مقامات آمریکایی در کابل و بغداد به جناح‌های مدعی فشار آوردند که به توافق برسند و بر شکل دادن به تمهیدات مایه‌دار قانون اثر گذاشتند. آن‌ها اغلب آشکارا از مواضع‌شان دفاع می‌کردند و می‌کوشیدند که توازنی ایجاد کنند میان نیروهایی که خواستار اولویت و برتری احکام اسلام بودند.

حل این مشکل که نقش‌های حقوق بشر و اسلام چطور باید برداشت شود، مسأله محوری در تلاش‌هایی بود که پیش از شکل‌گیری قانون اساسی نوامبر سال ۲۰۰۳ در جمهوری اسلامی افغانستان و مارس ۲۰۰۴ در قانون اجرایی دوران گذار عراق[1] رخ داد. صورت‌بندی‌های غامض و پیچ در پیچ تمهیدات مربوط به قانون اساسی نشان داد که اختلاف بر سر این که چه وزنی باید به دغدغه‌های اسلام و حقوق بشر داده شود حل نشده است و تمسک به یک زبان مصالحه‌کارانه سرهم‌بندی‌شده ضروری است.

در قانون اساسی افغانستان، درآمد قانون با بیانیه‌هایی آغاز می‌شود که در عمل اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر را به مثابه ارکان نظام جدید قرار می‌دهد.[۳۸] خط نخست آن اعلام می‌کند که قانون اساسی «با اعتقاد استوار به خداوند متعال و با تکیه بر رحمت او و اعتقاد به دین مقدس اسلام» نوشته شده است. چهار خط پایین‌تر، می‌خوانیم: «و با رعایت منشور سازمان ملل و احترام با اعلامیه جهانی.» در بخش هشت درآمد، حقوق

1. Iraqi Transitional Administrative Law

بشر در زمره اهداف جامعه افغان مقرر شده‌اند – بدون هیچ ذکری از تبصره‌های اسلامی. اصل ۷.۱ تعهد به اعلامیه جهانی حقوق بشر را تکرار می‌کند و مقرر می‌دارد که دولت ملتزم به منشور سازمان ملل، معاهدات بین‌المللی و کنوانسیون‌های بین‌المللی که افغانستان امضا کرده و اعلامیه جهانی حقوق بشر است.

علاوه بر اشاره به اعلامیه جهانی حقوق بشر، قانون اساسی افغانستان در اصل ۳ نیز می‌گوید که هیچ قانونی ناقض عقاید و اصول دین مقدس اسلام نخواهد بود. این تمهید ظاهرا اسلام را معیار قانونیت قرار می‌دهد ولی این معیار را بدون تعریف باقی می‌گذارد، از آن‌جا که هیچ راه بی‌طرفانه و مشخصی وجود ندارد برای این‌که محرز شود که مقوله‌ای مانند «عقاید و اصول» اسلامی به چه معناست. در هر صورت، راه برای استفاده از تفسیرهای محافظه‌کارانه‌ای که در تضاد با حقوق بشر هستند گشوده است.

قانون اجرایی دوران گذار عراق سال ۲۰۰۴ صرفا یک سند موقتی بود.[۳۹] این سند ادعا می‌کرد که مردم عراق «امروز احترام به قانون بین‌المللی را می‌پذیرند به ویژه از آن‌جا که خود از جمله بنیان‌گذاران سازمان ملل متحد بوده‌اند و تلاش می‌کنند که جایگاه مشروع خود را در میان ملت‌ها پیدا کنند.»[۴۰] جایگاه ویژه اسلام در اصل ۷.الف تایید شده است ولی به شیوه‌ای که ابهام دارد. اسلام قرار است که یک منبع – و نه تنها منبع – قانون‌گذاری باشد. هیچ قانونی که در تعارض با اصول جهانی متفق علیه اسلام، اصول دموکراسی یا حقوق تمهید شده در قانون اجرایی دوران گذار عراق باشد تصویب نخواهد شد. به این ترتیب، قوانین پیشنهادی باید بر حسب معیارهای اسلامی قابل قبول باشند و در عین حال سازگار با تمهیدات حقوق و دموکراسی باشند – بدون این‌که اولویتی به هیچ کدام از این معیارها بدهد. این یعنی قانون لازم است که با دو دسته از معیارهای بالقوه متعارض خود را سازگار کند.

با پیشرفت کار در سال ۲۰۰۵ روی قانون اساسی دایمی عراق، کمیسیون بین‌المللی آزادی دینی آمریکا (USCIRF)[1] اعتراض کرد که تهیه‌کنندگان پیش‌نویس از الگوی قانون اجرایی دوران گذار عراق دور شده‌اند. تمهیداتی که در آن مقطع در دست بررسی بودند، اجازه می‌دادند که احکام اسلام فوق حقوق بشر قرار بگیرند. کمیسیون بین‌المللی آزادی دینی آمریکا اعلام کرد که می‌خواهد قانون اساسی تضمین‌های بی‌قید و شرطی برای حق آزادی اندیشه، وجدان و دین یا عقیده، برابری و عدم تبعیض برای اعضای همه گروه‌ها از جمله زنان قائل شود و مقرر دارد که هیچ قانونی نباید در تعارض با حقوق تضمین‌شده در لایحه حقوق در قانون اساسی عراق و قانون حقوق بشر بین‌الملل باشد.[۴۱]

1. US Commission on International Religious Freedom (USCIRF)

وقتی تهیه‌کنندگان عراقی پیش‌نویس اعتراض کردند که اختلاف‌های آشتی‌ناپذیر مانع از تکمیل کارشان می‌شود، آمریکا فشار را بر تهیه‌کنندگان پیش‌نویس بیشتر کرد تا قانون اساسی را نهایی کنند.[۴۲] نسخه‌ای نهایی از پیش‌نویس به شکلی رفوگری شد و در نهایت در اکتبر سال ۲۰۰۵ به تصویب رسید.[۴۳] تهیه‌کنندگان پیش‌نویس که نتوانسته بودند به بیانیه‌ای منسجم درباره رابطه میان اسلام و حقوق بشر برسند، تصمیم گرفتند طرحی فراهم کنند مشابه قانون اجرایی دوران گذار عراق و در آن فهرست و ملقمه‌ای از اصول بالقوه متعارض را در اصل ۲ فراهم کنند بدون این‌که مشخص کنند کدام یک اولویت دارد. از سوی دیگر، این قانون اساسی مقرر می‌کرد که اسلام «یکی از منابع اصلی» قانون‌گذاری خواهد بود - به جای این‌که «یک منبع یا تنها منبع اصلی» باشد - و مقرر کرد که هیچ قانونی از اصول دموکراسی و حقوق و آزادی‌های اساسی تقریر شده در قانون اساسی عدول نخواهد کرد - بدون این‌که هیچ اشاره‌ای به قانون حقوق بشر بین‌الملل بکند. اثر اصل ۲ در نهایت توسط کسانی معین خواهد شد که تفسیر می‌کنند که احکام اسلام چه لوازمی خواهند داشت. اصل ۹۰ به دادگاه عالی فدرال اختیار تفسیر قانون اساسی را می‌دهد و اصل ۸۹ می‌گوید که دادگاه مرکب خواهد بود از قضات و متخصصان احکام اسلامی- و تصمیم درباره تعداد و نحوه انتخاب آن‌ها را به عهده پارلمان می‌گذارد. اگر محافظه‌کاران قدرت‌مند شیعی بر نظام تازه مسلط شوند، هر گونه ابهامی مرتفع خواهد شد چون آن‌ها در ایران بوده‌اند: احکام اسلام فوق تضمین‌های دموکراسی و حقوق بشر خواهد بود. «زلمی خلیل‌زاد»، سفیر آمریکا، قانون اساسی را توازنی میان نیروهایی توصیف کرد که خواستار احکام اسلام هستند و آن‌ها که خواستار حقوق جهانی بشر هستند. در واقع، این قانون هیچ توازنی پایدار و مستحکمی ارائه نمی‌کند؛ بلکه نمونه دیگری است از تنش‌های حل‌نشده میان اسلام و حقوق بشر.

مهم است که در وضعیت‌های افغانستان و عراق، که در واقع بحث‌هایی بر سر جایگاه و نقض اسلام و حقوق بشر در قانون اساسی میان جناح‌های مدعی درگرفته است، نتیجه یک وضعیت بن‌بست بوده است - به رغم فشاری قدرت‌مند از سوی آمریکا برای بالا بردن جایگاه حقوق بشر. اسلام و حقوق بشر به شیوه‌ای در کنار هم قرار گرفته‌اند که معلوم نیست اولویت با کدام خواهد بود. این در تعارض با جایگاه برتری است که به احکام اسلام در همه طرح‌های حقوق بشر اسلامی که بررسی شده‌اند داده می‌شود.

## خلاصه

تحمیل تبصره‌های اسلامی برای حقوق نه تنها زمینه را برای کوچک کردن این حقوق

فراهم می‌کند بلکه بالقوه مایه سلب آن‌ها به طور کلی می‌شود. همان‌طور که بحث فوق‌الذکر نشان می‌دهد، کسانی که معیارهای مبهم اسلامی را در اولویت بر حقوق بشر مطرح می‌کنند، رابطه میان فرد و دولت را رابطه‌ای خصمانه نمی‌بینند که در آن طرف ضعیف‌تر، یعنی فرد، نیازمند ضمانت‌هایی آهنین در قبال حقوق مدنی و سیاسی باشد تا تمایلات دولت‌های مدرن را برای اعمال قدرت‌شان در برابر افراد خنثی کند. علاوه بر این، گویا آن‌ها اعتقاد دارند که در مواردی که احکام فردی و دینی تعارض پیدا می‌کنند، باید احکام فردی به نفع احکام دینی کنار بروند. از آن‌جا که معیارهای شریعت که برای محدود کردن حقوق به کار می‌روند این‌قدر مبهم و غیرقطعی وانهاده شده‌اند، هیچ مرزی معین نشده است که پس از آن محدود کردن حقوق ناروا تلقی شود. یعنی با وجود این معیارهای اسلامی قابل تفسیر و گشوده، طرح‌های حقوق بشر اسلامی هیچ تضمینی در برابر قوانین و سیاست‌هایی که ناقض قانون حقوق بشر بین‌المللی باشند، ارائه نمی‌کند.

# فصل پنجم
# تبعیض علیه زنان و غیرمسلمانان

## برابری در سنت فقهی اسلامی

جای دادن اصل برابر در یک طرح حقوق بشر اسلامی مستلزم پرداختن به دو جریان پایه در میراث اسلامی است، یکی برابری‌خواهانه و دیگری سلسله‌مراتبی.[۱] بسیاری چیزها در گرو این خواهد بود که کدام یک از این جریان‌ها نماینده واقعی ارزش‌های اسلامی تلقی شوند.

بسیاری چیزها در منابع احکام اسلامی وجود دارند که فلسفه برابری‌خواهانه‌ی بنیادینی را نشان می‌دهد. مثلا یکی از اصول مهم اسلام این است که بهترین فرد، باتقواترین و پارساترین فرد است. روایات مربوط به نخستین حاکمان جامعه اسلامی، از جمله روایات زندگی پیامبر، سرشار از مواردی است که فروتنی و تواضع حاکمان، روحیه مساوات‌جویانه آن‌ها و دغدغه انسانی‌شان نسبت به حقوق و رفاه همه رعایای‌شان را نشان می‌دهد.

متون دیگری در منابع اسلامی می‌توانند مبنایی را برای برقراری امتیاز و تبعیض فراهم کنند. این منابع در چندین زمینه میان حقوق مسلمانان و غیرمسلمانان، مردان و زنان، افراد آزاد و برده تمایز قائل می‌شوند. برتری مسلمانان بر غیرمسلمانان، و افراد آزاد بر بردگان یک مشخصه ریشه‌دار شریعت شد.[۲] بعضی از نخستین پایه‌گذاران عقاید اسلامی با

فراتر رفتن از این تمایزها بر مشخصه‌هایی سلسله‌مراتبی در ساختار اجتماعی محلی صحه گذاشتند و با آن‌ها طوری برخورد کردند که گویی در زمره احکام تجویزی اسلامی هستند. پیامدهای این تمایزها برای جوامع امروز به شدت محل بحث و نزاع هستند. هر چند عده کمی در شرایط فعلی از مزایای برده‌داری دفاع می‌کنند، در زمینه‌های دیگر مسلمانان امروزی اختلاف نظرهای شدیدی دارند درباره این‌که آیا قوانین باید به مقوله‌بندی‌های کهن فقهی احترام بگذارند یا منعکس‌کننده این فکر باشند که اسلام در نهایت مقصودش ارائه مساوات و برابری میان همه انسان‌ها بوده است.

وقتی بحث باز می‌شود به تصمیم‌گیری درباره این‌که آیا اصل برابری با اسلام سازگار است یا نه، می‌توان تمایز میان دو رهیافت را در میان مسلمانانی دید که خواهان حفظ احکام شریعت پیشامدرن هستند که بر زنان و غیرمسلمانان اثر می‌گذارند. باید پذیرفت که اصل برابری در تعارض با احکام شریعت است. فقهای محافظه‌کار مسلمان در گذشته به صراحت اصل برابری را محکوم کرده‌اند از آن رو که این اصل رفتار برابری با کسانی دارد که در شریعت با آن‌ها رفتار متفاوتی می‌شود.[۳] رهیافت دیگر این است که تظاهر کنیم به پذیرفتن برابری ولی ادله‌ای بیاوریم در توضیح این‌که چرا با حفظ احکام تبعیض‌آمیز شریعت پیشامدرن که جایگاهی فرودست به زنان و غیر مسلمانان می‌دهد، اصل برابری نقض نخواهد شد. امروز، رهیافت دوم رهیافت غالب است.

در تلاش برای فهم موضع مسلمانانی که مدعی هستند حفظ احکام تبعیض‌آمیز شریعت پیشامدرن منجر به نقض اصل مساوات نمی‌شود، باید در نظر داشت که «مساوات» ممکن است برای بسیاری از مسلمانان معنایی متفاوت از معنایی داشته باشد که مردمی که با فکر برابری مطلق همه آدمیان رشد کرده‌اند از آن می‌فهمند. شرایط اجتماعی نقشی مهم در نحوه فهم مردم از اصل مساوات دارد، چنان‌که از تاریخ این اصل در آمریکا بر می‌آید. هر چند مساوات‌جویی اصلی بنیادین در نظم سیاسی و قانونی تصور شده در اعلامیه استقلال سال ۱۷۷۶ بود، بسیاری از مردان سفیدپوست در دوره پدران بنیان‌گذار آمریکا فکر می‌کردند که اصل برابری با سلب برابری زنان و بردگان سیاسی که در فهم آن‌ها نابرابر آفریده شده بودند، تعارضی ندارد. به این ترتیب، می‌شد برابری را پذیرفت و در عین حال رژیمی قانونی را حمایت کرد که بر اساس جنسیت و نژاد اعمال تبعیض کند. از دهه ۱۹۶۰ به بعد بود که به تناقض میان اصل برابری و تحمل تبعیض به نام قانون عملا با تقنین حقوق مدنی رسیدگی شد که تبعیض بر مبنای جنسیت یا نژاد را ممنوع می‌کرد.

به خاطر قیود و شرایط فرهنگی حاکم بر خاورمیانه، برای مسلمانان محافظه‌کار آسان

است که فرض کنند تمایز میان گروه‌های مختلفی از اشخاص در احکام اسلام بخشی از نظم طبیعی اشیاء است و باور داشته باشند که حفظ احکام اسلامی پیشامدرن به هیچ رو در تعارض با اصل مساوات نیست. به این ترتیب، می‌توان مسلمانانی را یافت که استدلال می‌کنند که اسلام اصل برابری را به رسمیت می‌شناسد حتی در مواقعی که آن‌ها مقام و منزلتی فروتر به زنان و غیر مسلمانان می‌دهند. از منظر آن‌ها، تبعیض مبتنی بر شریعت با اصل مساوات سازگار است. اما این مسلمانان وقتی با معیارهای بین‌المللی حقوق بشر مواجه می‌شوند که به روشنی بیان می‌کند که اصل مساوات با تبعیض بر مبنای جنسیت یا دین سازگار نیست، دچار مشکل می‌شوند.

## مساوات در طرح‌های اسلامی حقوق بشر

نویسندگان طرح‌های اسلامی حقوق بشر در ابراز صریح انکار برابری دودل هستند و ترجیح می‌دهند از صورت‌بندی‌هایی استفاده کنند که برای پوشاندن میزان تسهیل تبعیض در طرح‌های‌شان فراهم شده است. برای گریز از مسأله مساوات در حقوق، یک ترفند این است که درباره حواشی موضوع حرف بزنند. مثلا قانون پایه سعودی از پرداختن به مسأله مساوات در حقوق طفره می‌رود و در نتیجه نیاز به مقرر کردن انواع برخوردهای نابرابر و تبعیض‌آمیزی را که نویسندگان قصد حفظ‌شان را دارند، مرتفع می‌کنند. یک ترفند دیگر استفاده از زبان گمراه‌کننده و حذف طبقات افرادی است که در تمهیدات اسلامی زیان می‌بینند. هر چند ابوالعلا مودودی در فهرست حقوق بشر اسلامی‌اش «مساوات انسان‌ها» را گنجانده است.[۴]، کاوش در آن آشکار می‌کند که این مساوات، مساواتی مقید و مشروط است. او در ادامه ادعا می‌کند که اسلام تبعیض میان «مردان» – نه میان «مردان و زنان» – را بر اساس رنگ، نژاد، ملیت یا مکان تولد ممنوع کرده است.[۵] او در نظرهای‌اش درباره اصل مساوات در احکام اسلام، بیان می‌کند که اسلام هم‌چنین تبعیض بر اساس طبقه اجتماعی را ممنوع می‌کند.[۶] آن‌چه در روایت او یکسره غایب است اشاره به تبعیض بر مبنای جنسیت یا دین است که موضوعاتی هستند که در احکام اسلامی قوانینی تبعیض‌آمیز برای‌شان مقرر شده است.

در هر بستر اجتماعی، یکی از راه‌های مهم حمایت‌های حقوق بشری که توسط قانون میسر شده این است که قانون تا چه حدی قصد بازسازی یا اصلاح الگوهای تبعیض ریشه‌دار را دارد. در مواردی که قوانین به طور سنتی علیه بعضی از گروه‌ها تبعیض به خرج داده است، ضروری است که تمهیدات مساوات‌جویانه حکم به پایان این تبعیض‌ها بدهند. در نتیجه، برای آمریکا ریاکارانه بود اگر تبعیض را مثلا بر اساس «کاست» ممنوع

می‌کرد و تبعیض بر اساس نژاد را نادیده می‌گرفت، درست همان‌طور که در محیطی هندو معنایی ندارد که تبعیض بر اساس نژاد را ممنوع کنند و تبعیض بر اساس کاست را نادیده بگیرند. در هر مورد، الگوی واقعی تبعیض در فرهنگ محلی نادیده گرفته می‌شود. در طرحی مانند طرح مودودی، سخن گفتن درباره مساوات بدون پرداختن به مشکلاتی که احکام تبعیض‌آمیز شریعت در سلب حقوقی که مردان مسلمان از آن‌ها برخوردارند از زنان و نامسلمان ایجاد می‌کند، صادقانه نیست.

اصل ۱۹ قانون اساسی ایران نیز از صورت‌بندی گریزپای مشابهی برای پرداختن به اصل مساوات استفاده می‌کند: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.»[۷] آن‌چه مهم است این است که اصل ۱۹ به این مسأله نمی‌پردازد که آیا مساوات را می‌توان بر اساس جنسیت یا دین نادیده گرفت یا نه؟ تبعیض‌های گسترده علیه زنان و نامسلمانان در ایران پس از انقلاب نشان می‌دهد که حذف این گروه‌ها از این اصل تعمدی بوده است.

قانون اساسی ایران هم‌چنین تمهیداتی برای مساوات دارد که یادآور موردی در پیش‌نویس قانون اساسی است. پیش‌نویس قانون اساسی در اصل ۲۲، نخستین اصل از فصل حقوق، می‌گوید که «همه افراد ملت اعم از زن و مرد، در برابر قانون مساوی‌اند.» در بخشی از قانون اساسی سال ۱۳۵۸ که اهداف جمهوری اسلامی را مشخص می‌کند، می‌توان اصل ۳.۱۴ را دید که می‌گوید این اهداف شامل «تامین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون» است. حفظ این تمهید لیبرال، هر چند فلسفه‌ای از مساوات را بیان می‌کند که از اساس با سیاست‌های واقعی برآمده از رژیم تئوکراتیک تعارض دارد و با سایر تمهیدات قانون اساسی ناسازگار است، نشان می‌دهد که مفاهیم بین‌المللی حقوق بشر تا چه اندازه هنوز واجد نیرویی ارزشی هستند، دست‌کم در روزهای بلافاصله پس از انقلاب.

اصل اول (الف) از اعلامیه قاهره از اعلام این‌که مردم واجد حقوق برابر هستند طفره می‌رود و به جای آن می‌گوید که همه انسان‌ها «از حیث کرامت انسانی و تکالیف و وظایف اساسی، بدون تبعیض بر اساس نژاد، رنگ، زبان، جنسیت، عقیده‌ی دینی، گرایش سیاسی، جایگاه اجتماعی یا ملاحظات دیگر، مساوی هستند.» با توجه به لغزان و گریزپا بودن متعارف جمله‌بندی‌های طرح‌های حقوق بشر اسلامی، از این واقعیت آگاه می‌شویم که تقریر نکردن برابری از حیث «حقوق» تصادفی نیست و برابری در «کرامت» و «تکالیف» قصدش نشان دادن برابری در «حقوق» نیست. این اعلامیه هم‌چنین در اصل ۱۹ (الف) می‌گوید: «همه افراد در پیشگاه قانون برابر هستند، بدون تبعیض میان حاکمان و

حکومت‌شوندگان.» اگر این جمله را به طور مجزا بخوانیم، ممکن است تاییدی بر برابری دیده شود ولی در بستر متنی که به دقت از تضمین حقوق برابر برای زنان و نامسلمان یا حمایت مساوی قانونی از آن ها پرهیز می کند، باید آن را تنها به این شیوه خواند که این قانون به طور یکسان برای حاکم و حکومت‌شونده جاری است، یعنی حاکمان فوق قانون نیستند. به طریق مشابه، اصل اول (ب) می گوید که افرادی نزد خدا از همه عزیزترند که برای سایر بندگان او از همه مفیدتر باشند و هیچ کس فوق دیگری نیست مگر بر حسب تقوا و عمل صالح. این سخن را اگر در بستر خودش ببینیم باید بیان این نکته تلقی کرد که مردم چگونه نزد خدا علو درجات پیدا می کنند که نسبتی با اعطای تضمین قانونی مساوات و حمایت در برابر تبعیض ندارد. این تمهیدات ضعیف ضرورتا پیشرفتی در مقایسه با قانون پایه سعودی که هیچ تمهیدی از هیچ نوعی در خصوص مساوات در حقوق ندارد، به حساب نمی آید.

سلطان حسین تابنده اصل اول اعلامیه جهانی حقوق بشر را تایید می کند که می گوید همه انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و کرامت و حقوق یکسانی دارند و اعلام می کند که اعلامیه جهانی حقوق بشر نشان‌دهنده افکار قرآنی است.[۸] اما در بحث درباره مساوات، او تنها از ممنوعیت تبعیض بر حسب طبقه اجتماعی یا نژاد سخن می گوید و هیچ حرفی از تبعیض جنسیتی نمی‌زند. او به صراحت ادعا می کند که تفاوت‌ها بر مبنای «دین، اعتقاد یا باور» به رسمیت شناخته شده‌اند، که ظاهرا مبتنی بر این باور – بی‌بنیاد – است که اصل اول اعلامیه جهانی حقوق بشر درباره مساوات اجازه این نوع تبعیض دینی را می‌دهد.[۹]

تابنده در بحث درباره اصل ۲، تمهید کلی ممنوعیت تبعیض در اعلامیه جهانی حقوق بشر، بار دیگر از پرداختن به مسأله تبعیض جنسیتی طفره می‌رود ولی رضایت‌اش را از احکام اسلامی که بنا به آن‌ها مسلمانان جایگاهی بالاتر از نامسلمانان و افراد آزاد منزلتی بالاتر از بردگان دارند، ابراز می کند.[۱۰] او نتیجه می گیرد که اسلام نمی تواند بعضی از بخش‌های اصل ۲ را قبول کند «چون نمی تواند تفاوت میان مسلمان و غیرمسلمان را انکار کند.»[۱۱] از امتناع تابنده در ذکر جایگاه زنان در ارتباط با این اصول می توان دریافت که فکر برابری زنان به نظر او چندان افراطی به نظر می‌رسیده که لازم ندانسته به خود زحمت بدهد و توضیح بدهد که بنا به احکام شریعت این فکر قابل قبولی نیست.

پیش‌نویس قانون اساسی الازهر مسأله برابری را با پرهیز از بحث مشخص درباره زمینه‌های ناروا بودن تبعیض، دور می‌زند. اصل ۲۸ می گوید که عدالت و مساوات مبنای حکم هستند ولی این تمهید مبهم بسیار فاصله دارد از این تقریر که همه افراد واجد حقوق مساوی هستند.

در برخورد متفاوت با مساوات در پیش‌نویس قانون اساسی الازهر و قانون اساسی ایران می‌توان تاثیر شرایط بسیار متفاوت تهیه این دو سند را دید. الگوی ایرانی یک قانون اساسی واقعی است برخلاف پیش‌نویس الازهر که چیزی بیش از برنامه‌ای فرضی نیست برای صورت‌بندی حقوق که توسط محافظه‌کارانی مسلمان تهیه شده است که ناگزیر به رسیدگی به مدعیات مسلمانانی نبودند که خواستار تبعیت از الگوهای مدرن حقوقی بودند. در ایران در زمانی که پیش‌نویس قانون اساسی تهیه می‌شد، محافظه‌کاران ناگزیر به گفت‌وگو با لیبرال‌ها بودند چون هنوز این گروه سرکوب نشده بودند. روحانیون ایران هم‌چنین ناگزیر به کنار آمدن با واقعیت سیاسی بودند که در آن بیان صریح مخالفت‌شان با مفاهیم حقوق بشر امری منفور دیده می‌شد. مهم است که در این کشمکش دنیای واقعی که در آن پای دیدگاه‌های مختلفی درباره حقوق بشر در میان بود، مسلمانان محافظه‌کار قبول کردند که - دست‌کم در سطح رسمی - شماری از اصول بنیادین حقوق بشر مانند مساوات و حمایت مساوی را قبول کنند که تحت شرایط دیگری ترجیح می‌دادند آن‌ها را کنار بگذارند.

در مقایسه، طرح‌های حقوق بشر اسلامی که فاقد هر گونه تصویبی برای مساوات یا حمایت مساوی هستند از بسترهایی بر می‌آیند که در آن‌ها نویسندگان مجبور به پاسخگویی به فشارهای مردمی یا فقهای لیبرال به نیابت از هنجارها و ارزش‌های مشروطه‌خواهی برای این تمهیدات نبوده‌اند. این خود دلیل دیگری است برای زیر سوال بردن این سخن که طرح‌های حقوق بشر اسلامی که در اینجا بررسی شده‌اند نماینده موضع عمومی مسلمانان در خصوص موضوع حقوق است.

## حمایت برابر در قانون آمریکا و قانون بین‌الملل

اصل مساوات در برابر قانون ارتباط تنگاتنگی دارد با اصل حمایت مساوی در برابر قانون. تاثیرگذارترین صورت‌بندی اصل حمایت مساوی در برابر قانون در متمم چهاردهم سال ۱۸۶۸ قانون اساسی آمریکا آمده است که مقرر می‌دارد «هیچ دولتی حق سلب حمایت مساوی در برابر قانون را از هیچ کس در قلمرو خود نخواهد داشت.»

هدف گزاره حمایت مساوی آمریکایی پس از جنگ داخلی پایان دادن به رژیم قانونی تبعیض علیه سیاهان در جنوب بود.[۱۲] دامنه اولیه آن از طریق تفسیر قضایی گسترش پیدا کرد تا به تبعیض بر پایه‌های دیگری جز نژاد پایان دهد. به طور کلی می‌توان گفت که طبقه‌بندی‌ها زمانی ناقض حمایت مساوی هستند که به منظور محروم کردن گروه‌هایی خاص انجام شود، چنان‌که قوانین در جنوب به خاطر نسبت غیرسفید

نژادی مانع از رأی دادن افراد می‌شد. این طبقه‌بندی‌ها منعکس‌کننده این فکر است که یک گروه ذاتا پایین‌تر از گروهی دیگر است یا نشان‌دهنده دیدگاه‌هایی یکدست درباره طبقاتی از مردم است که به طور سنتی قربانی تبعیض اجتماعی بوده‌اند. اصل حمایت مساوی آمریکا مبنایی برای اصلاح الگوهای واقعی تبعیضی فراهم می‌کند که منجر می‌شود به این که با افرادی که وضعیت مشابهی دارند رفتار متفاوتی شود.

هر چند بسیاری از ویژگی‌های استنباط حمایت مساوی آمریکا ضرورتا منعکس‌کننده موارد خاص تاریخ آمریکاست، مفهوم پایه آن در سایر قوانین دنبال شده است و فکر حمایت مساوی قانون نیز در قانون بین‌الملل تصویب شده است. اصل ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر مقرر می‌دارد که «همه در برابر قانون مساوی هستند و بدون هیچ تبعیض حق حمایت مساوی قانون را دارند. همه حق برخورداری از حمایت مساوی در برابر تبعیض در نقض این اعلامیه و علیه هر کیفرخواستی این گونه تبعیض‌آمیز دارند.»

در اصل ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌توان تصویب صریح و خالی از ابهام مساوات و حمایت مساوی را دید و اصل ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر عناوین مربوط را مشخص می‌کند و می‌گوید که تبعیض بر مبنای جنسیت، یا دین، نژاد، رنگ، زبان، عقیده سیاسی یا عقیده دیگر، خاستگاه ملی یا اجتماعی، مالکیت، یا تولد یا هر منزلت دیگر مجاز نیست. اعلامیه جهانی حقوق بشر حمایت مساوی را تحت قانون بی‌طرف در نظر می‌گیرد، و قانون بی‌طرف قانونی است که حقوق را از اعضای ضعیف‌تر یا مغضوب سلب نمی‌کند بلکه با همه به طور یکسان برخورد می‌کند.

## حمایت یکسان در طرح‌های حقوق بشر اسلامی

هر چند در احکام اسلامی می‌توان عناصری را یافت که به شیوه‌ای مفاهیم مدرن مساوات را پیش‌بینی می‌کنند، اما معادلی برای اصل حمایت مساوی در ظل قانون را نمی‌توان یافت. برای کسانی که در احکام اسلامی و نه قانون غربی آموزش دیده‌اند، معنای حمایت مساوی ممکن است گنگ باشد. در گذشته، وقتی مسلمانان ابتدا می‌کوشیدند که اصول مشروطه‌خواهانه مساوات را فراچنگ فهم خود آورند، عده‌ای تمایل داشتند که فرض کنند اصل برابری تا زمانی که احکام شریعت، با حفظ ویژگی‌های تبعیض‌آمیزش، به طور یکسان برای همه افراد گروه‌های مختلف اعمال شود، نقض نمی‌شود.[۱۳] یعنی وقتی پای اختلاف در دین در میان بود، موضع‌شان این بود که مساوات در برابر قانون به این معناست که همه مسلمانان باید در ظل شریعت رفتاری مساوی ببینند و با همه نامسلمانان نیز باید تحت احکام شریعت رفتاری یکسان شود یا حقوقی مساوی تحت قانون داشته

باشند.[۱۴] این سردرگمی اولیه درباره معنای اصل مساوات به نظر می‌رسد که به حمایت مساوی قانون نیز تسری پیدا کرده باشد.

جای هیچ تعجبی نیست که پیش‌نویس قانون اساسی الازهر، اعلامیه قاهره، و قانون پایه سعودی هیچ تضمینی برای حمایت مساوی قانون ارائه نمی‌کنند و جای تعجب هم نیست که وقتی حمایت مساوی قانون در یکی از طرح‌های حقوق بشر که اینجا بررسی شده گنجانده می‌شود، اهمیت‌اش مساوی با اهمیت آن در قانون بین‌الملل نیست. چنان‌که خواهیم دید، فکر حمایت مساوی دست‌کاری می‌شود تا جا را برای اشکالی از تبعیض باز کند که سنت و احکام پیشامدرن قانون اسلام بر آن‌ها صحه می‌گذارد. به عبارت دیگر، فرض می‌شود که می‌توان تحت قانونی که خود رفتار نابرابر را مجاز می‌داند، حمایت برابر داشت.

در نسخه انگلیسی اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، اصل ۳(الف) می‌گوید که «همه افراد در برابر قانون مساوی هستند و برخوردار از فرصت‌های مساوی و حمایت مساوی قانون» که اگر فقط به ظاهر آن نگاه کنیم این تصور را از نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی به دست می‌دهد که می‌خواستند به تبعیضی که احکام شریعت در برخورد با زنان و نامسلمانان روا می‌دارد، پایان دهند. هر چند خواننده ناآشنای غربی ممکن است فکر کند که نویسندگان اصل حمایت مساوی قانون را پذیرفته‌اند، واقعیت امر این نیست.

برای این‌که اهمیت اصطلاحات را درک کنیم، باید به نسخه عربی اصل ۳ (الف) اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی مراجعه کنیم که می‌گوید که افراد در برابر شریعت مساوی هستند و هیچ تمایزی در اجرای شریعت یا حمایت از آن‌ها میان‌شان وجود ندارد. یعنی مردم تضمین حمایت مساوی در برابر قانونی بی‌طرف را ندارند ولی «حمایت مساوی» تحت قانونی دارند که صورت‌بندی‌های پیشامدرن آن واجد تبعیض درونی است و در نتیجه از قانون بین‌الملل عدول می‌کند.[۱۵] صورت‌بندی گمراه‌کننده نسخه انگلیسی اصل ۳ (الف) که تمایل به گنگ کردن این تفاوت دارد، تنها یکی از جنبه‌های متعدد اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی است که اشاره دارد به این‌که نویسندگان به دنبال این هستند که میزان فاصله گرفتن احکام‌شان از قانون بین‌الملل را بپوشانند.

چنان‌که نشان داده خواهد شد، نسخه عربی واجد اشاراتی است دال بر این‌که نویسندگان باور ندارند که اصل حمایت مساوی در زمانی که تبعیض بر اساس جنسیت یا دین باشد نقض می‌شود. بنا به این شیوه تفکر، استفاده از شریعت برای سلب همان حقوقی که به مردان مسلمان داده می‌شود از زنان و اقلیت‌های دینی مشروع است همان‌طور که

مثلا در نظام‌های حقوقی غربی قائل به حمایت مساوی برای برخورد با غیرشهروندان در مقایسه با شهروندان رفتار متفاوتی می‌شود.

در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی در نسخه عربی اصل ۳ (الف) می‌توان عناوینی را یافت که بر مبنای آن‌ها تبعیض رواست. پس از این عبارت که همه افراد از حمایت مساوی شریعت برخوردارند، در متن عربی اصل ۳ (الف)، نقل قول‌هایی از پیامبر و «خلیفه ابوبکر»، نخستین جانشین او، آمده است. این نقل قول‌ها این تصور را حمایت می‌کنند که نباید هیچ تبعیضی بر اساس پیشینه قومی، رنگ، موقعیت اجتماعی و ارتباطات سیاسی وجود داشته باشد.[۱۶] این‌ها در واقع عناوینی هستند که بر مبنای آن‌ها احکام شریعت به طور عادی اعمال تبعیض نمی‌کند. هیچ سخنی از جنسیت و دین در میان نیست.

می‌توان با مقایسه تمهیدات، اصل‌های مختلف مواضع واقعی نویسندگان اعلامیه حقوق بشر اسلامی را روشن کرد. این مقایسه‌های درونی این نتیجه را تقویت می‌کنند که تضمین مساوات و حمایت مساوی در اصل ۳ (الف) به تبعیض‌های بر اساس جنسیت یا دین تسری داده نمی‌شود چون این تبعیض‌ها در تمهیدات دیگر تصویب می‌شوند. بعضی از این تمهیدات در فصل ششم وهفتم بررسی می‌شوند ولی چند مورد از آن‌ها برای روشن کردن عدم حمایت از حقوق زنان و اقلیت‌های دینی در اینجا ارائه می‌شود.

اصل ۱۱ از اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی قائل به حق مشارکت در زندگی اجتماعی است. مسلمانان محافظه‌کار عموما ادعا می‌کنند که شریعت، مشارکت زنان و نامسلمانان را در بیشتر مناصب دولتی ـ اگر نگوییم همه آن‌ها ـ محروم می‌داند. در نسخه عربی، اصل ۱۱ به نظر می‌رسد که این موضع را با تبصره نهادن بر حقوق تایید می‌کند و مقرر می‌دارد که همه اعضای امت، یا جامعه مومنان به اسلام، که واجد صلاحیت‌های شرعی باشند مجاز به اشتغال عمومی و تصدی مناصب عمومی هستند. هر چند نسخه عربی به طور مشخص می‌گوید که نژاد و طبقه اجتماعی نمی‌توانند مبنای محروم کردن مردم از این مناصب باشند، این امکان هم‌چنان فراهم است که احکام تبعیض‌آمیز شریعت زنان و نامسلمانان را از مناصب عمومی و اشتغال در آن مناصب محروم کنند بر این مبنا که فاقد «صلاحیت‌های لازم» هستند. علاوه بر این، با توجه به اصطلاحات و تعابیرش، این اصل به نظر می‌رسد که همه نامسلمانان را از این حمایت‌ها محروم می‌داند چون اعضای امت نیستند.

پرداختن به جزییات مسأله برابری ظاهرا مشکلات فراوانی برای نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی ایجاد کرده است و منجر به تولید صورت‌بندی‌هایی به شدت مغلق و مبهم شده است. از آن‌جا که اگر واقعا مساوات کامل را تایید کند بسیار آسان

است که با استفاده از معیارهای بین‌المللی آن را فراهم کنند، ابهام تمهیدات اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی نشان می‌دهد که برای نویسندگان سخت بوده است که صورت‌بندی‌هایی را پیدا کنند که به طور صوری این اصل را به رسمیت بشناسند و در عین حال مساوات را در زمینه‌هایی محدود کنند که تهدیدی برای امتیازهای مردان مسلمان نباشد.

اگر به اصل ۳ (ج) اعلامیه حقوق بشر اسلامی برگردیم، می‌توان در نسخه انگلیسی ذیل عنوان «حق مساوات و منع تبعیض ناروا» تضمین زیر را دید: «هیچ فردی از فرصت کار کردن محروم نخواهد شد و به هیچ شکلی علیه او تبعیض اعمال نخواهد شد و در معرض خطر جسمانی بیشتر به خاطر عقیده دینی، رنگ، نژاد، پیشینه، جنسیت یا زبان قرار نخواهد گرفت.»

این با جمله‌بندی تمهید مشابه آن به زبان عربی تفاوت دارد که بدون اعتنا به یکپارچگی، هر ارجاعی را به تبعیض در کار حذف می‌کند. در نسخه عربی ذیل عنوان «حق مساوات»، بخش متناظر در اصل ۳ (ب) می‌گوید که همه مردم از حیث ارزش انسانی برابر هستند؛ و از حیث منزلت و شایستگی بر حسب اعمال‌شان متمایز هستند (در آخرت و از نظر خدا)؛ و هیچ کس بیش از دیگران نباید در معرض خطر یا آسیب بیشتری قرار بگیرد؛ و هر فکر، قانون یا وضع حکمی که اجازه تبعیض میان مردم بر مبنای جنس (که می‌تواند معنای ملت، نژاد یا جنسیت را بدهد)، عِرق (نژاد یا تبار)، رنگ، زبان یا دین را بدهد، در تعارض مستقیم با این اصل عام اسلامی است. می‌توان دید که ترتیب عناوین با ترتیب‌شان در نسخه انگلیسی فرق دارد و حیران می‌مانیم که چرا؟

در نتیجه تفاوت شگرف میان نسخه انگلیسی و عربی و ابهام در متن عربی، نمی‌توان گفت که آیا قصد منسوخ کردن تبعیض بر مبنای جنسیت در زمینه‌های مورد اشاره بوده است یا نه.[۱۷] با توجه با الگوی سیال بودن اعلامیه حقوق بشر اسلامی، می‌توان فرض کرد که صورت‌بندی کلمات این‌جا تعمدا مبهم شده است. نسخه انگلیسی اصل ۳ (ب) به نظر نمی‌رسد که تبعیض در فرصت‌های شغلی را ممنوع کند، اما هیچ تمهید متناظر با آن در نسخه عربی اصل ۳ وجود ندارد. نسخه عربی نمی‌گوید که نباید علیه هیچ کس «به هیچ نحوی» بر اساس عناوین ذکر شده تبعیضی صورت بگیرد. به جای آن، این تمهید غامض به نظر می‌رسد که بیشتر تصویب این پیشنهاد باشد که نباید علیه مردم تبعیضی روا داشته شود به این معنا که به خاطر یکی از این عناوین در معرض خطر یا آسیب بیشتری واقع شوند. روشن نیست که قرار داشتن در معرض آسیب یا خطر بیشتر متضمن چه نوع تبعیضی است ولی به نظر قطعی می‌رسد که تبعیض مورد اشاره، دامنه محدودتری از

تبعیض مورد اشاره در نسخه انگلیسی‌اش دارد.

نسخه عربی اصل ۳ (ب) تناسبی با هیچ یک از اصول قانون حقوق بشر بین‌الملل ندارد و بیان این‌که اصناف مختلف مردم نباید در معرض خطر یا آسیبی بیشتر از سایر گروه‌ها قرار بگیرند به مشکلات مهم تبعیض در خاورمیانه نمی‌پردازد. مسأله اصلی جای دیگری قرار دارد. زنان و نامسلمانان شکایت می‌کنند که در زمینه‌هایی مثل تحصیل، اشتغال و مشارکت سیاسی گرفتار تبعیض هستند. اعتراض آن‌ها این است که در مواردی که احکام اسلام قوانین شهادت و قانون جزا را پوشش می‌دهد، این افراد جایگاه و منزلتی فروتر از مردان مسلمان پیدا می‌کنند. فمینیست‌ها الگوهای تبعیض جنسیتی را در «قانون احوال شخصیه» محکوم می‌کنند و نامسلمانان درباره دادن جایگاه و امتیاز ویژه به اسلام و محدودیت آزادی‌های دینی‌شان اعتراض دارند.

نه تنها حمایت‌هایی که در اصل ۳ (ب) ارائه می‌شوند بسیار پیش‌پاافتاده به نظر می‌رسند بلکه سایر تمهیدات اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی نشان می‌دهد که احکام تبعیض‌آمیز هم‌چنان حفظ می‌شوند. در نتیجه، تقریر نخست مبنی بر این‌که افراد از ارزش انسانی برابری برخوردارند به نظر می‌رسد که تجرید و انتزاعی اخلاقی باشد نه چیزی طراحی شده برای برقراری مساوات کامل در برابر قانون.

با توجه به اختلاف بیان نسخه‌های انگلیسی و عربی اصل ۳ اعلامیه حقوق بشر اسلامی، شایان ذکر است که به نسخه انگلیسی، نه عربی، اصل ۳ در یک پرونده دادگاهی در پاکستان استناد شده است.[۱۸] در این پرونده، شاکی مدعی است که انتصاب زنان به منصب قضاوت در پاکستان غیر اسلامی است. هر چند شاکی نتوانست برای ادعای‌اش شاهدی از قرآن یا سنت بیاورد، ولی توانست نقل قول‌هایی از فقهایی معتبر بیاورد که می‌گفتند زنان نباید قضاوت کنند. دادستان کل پاکستان به نوبه خود فقیهی را پیدا کرد که نظر مخالف آن را داشت و هم‌چنین استدلال می‌کرد که فقهای دیگر نتیجه‌ای بسیار وسیع از روایتی از پیامبر درباره توانایی زنان برای حکم کردن گرفته‌اند. هر چند تصمیم دادگاه در نهایت به اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی استناد نکرد، ولی دادگاه به اصل ۳ در نسخه انگلیسی در دفاع از این حکم ارجاع داد که احکام اسلام، زنان را از تصدی منصب قضاوت منع نکرده است: «این اصل به مساوات در برابر قانون، برخورداری از فرصت‌ها و حمایت مساوی در برابر قانون می‌پردازد و هم‌چنین نخست می‌گوید که همه افراد باید از دستمزد مساوی برای کار یکسان برخوردار باشند و دوم این‌که هیچ فردی از فرصت کار کردن محروم نخواهد شد یا به هیچ شکلی تبعیض نخواهد دید یا در معرض خطر جسمی بیشتر به خاطر عقیده دینی، رنگ، نژاد، خاستگاه یا زبان قرار

نخواهد گرفت.»[۱۹] پیداست که دادگاه اگر نسخه عربی همان اصل را بررسی کرده بود، برای‌اش بسیار دشوار می‌شد که از این سخن دفاع کند که تحت احکام اسلام نباید در اشتغال یا تصدی مناصبی مثل قضاوت علیه زنان تبعیضی صورت بگیرد. زنانی که آرزوی رسیدن به منصب قضاوت در پاکستان را داشتند خوش شانس بودند که در پاکستان تسلط به زبان عربی چندان شایع و گسترده نیست.

تنها در تمهیدات حقوق بشر اسلامی که به صراحت با مساوات یا تبعیض می‌پردازند نیست که زمینه تبعیض‌آمیز احکام اسلامی را می‌بینیم بلکه ممکن است نیاز به بررسی دقیق باشد که تعصب‌های تبعیض‌آمیز در روش‌هایی را مشاهده کنیم که به مسائل حقوق دیگر مربوط است. شماری از تمهیدات به ظاهر خنثی با پیامدهای تبعیض‌آمیز در دو فصل بعدی کتاب بررسی می‌شوند ولی این‌جا یک مثال ارائه شده است.

ممکن است با خواندن نسخه انگلیسی، اصل ۱۴ از اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی ذیل عنوان «حق گردهمایی آزادانه» این تصور دست دهد که تاییدکننده حق آزادی گردهمایی‌ها و انجمن‌هاست. در واقع با خواندن دقیق‌تر آن آشکار می‌شود که چنین نیست. در نسخه انگلیسی، اصل ۱۴ (الف) می‌گوید: «هر فردی حق دارد به طور فردی یا جمعی در زندگی دینی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه‌اش شرکت کند و نهادها و سازمان‌هایی را پایه‌گذاری کند که قصدشان امر به معروف و نهی از منکر است.» این سخن مربوط به دستور قرآنی به مسلمانانی است (در آیه ۱۰۴ سوره ۳) برای امر به معروف و نهی از منکر. هر چند لوازم کامل آن روشن نیستند، این اصل می‌تواند آزادی شرکت در نهادها یا سازمان‌ها را - که گویا به معنی انجمن‌ها در این بستر است - محدود کند به آن‌ها که مروج فضایل اسلامی و ناهی معاصی و منکرات هستند. هیچ حمایتی برای حق شرکت در انجمن‌های دیگر ارائه نمی‌شود، یعنی که حق مورد نظر مینیمالیستی است. (همین دستور قرآنی در اصل ۶ پیش‌نویس قانون اساسی الازهر و نیز اصل ۸ قانون اساسی ایران آمده است ولی بدون این که هیچ ارتباطی میان آن و حق تجمع برقرار شود).

عنوان نسخه عربی اصل ۱۴ یکسره متفاوت است و نشان می‌دهد که دغدغه در این‌جا «حق دعوت و بلاغ» یعنی حق نشر اسلام و پراکندن پیام اسلام است. در میان متون قرآنی که در نسخه عربی اصل ۱۴ نقل شده است بخشی از آیه ۱۲:۱۰۸ آمده است: « قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّـهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» ( بگو این راه و رسم من است که به سوی خداوند دعوت می‌کنم، که من و هرکس که پیرو من باشد، برخوردار از بصیرتیم). از نسخه عربی می‌توان دریافت که تنها فعالیت‌های مرتبط با نشر اسلام حمایت می‌شوند؛ هیچ آزادی وسیع‌تری برای تجمعات در نظر گرفته نشده است. هیچ حقی برای نشر

ادیانی جز اسلام یا انتشار آثاری که ملازم سکولاریسم یا الحاد باشند در نظر گرفته نشده است. در نتیجه، نسخه عربی اصل ۱۴ راه را بر محدود کردن آزادی بیان و بالقوه آزادی تجمعات هموار می‌کند.[۲۰]

تهیه‌کنندگان پیش‌نویس قانون اساسی ایران، چنان‌که در فصل چهارم ذکر آن رفت، تمهیدی برای حمایت برابر در اصل ۲۰ گنجانده بودند که در آن نخستین جمله حمایت یکسان در برابر قانون، قانون سکولار، ارائه می‌کرد. این حمایت برابر در ایران را شبیه با معیار بین‌المللی مقرر شده در اصل ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌کند. اما مقصود این نیست که در نهایت مساوات را برای همه افراد در ظل قانون سکولار برقرار کند. چنان‌که پیش‌تر به آن اشاره رفت، جمله مهم دوم اصل ۲۰ می‌گوید که همه حقوق انسانی توسط اصول اسلامی معین شده‌اند، و اصل ۴ اصول عام اسلامی حاکم بر اصول قانون اساسی را ارائه می‌کند. این تمهیدات نشان می‌دهند که اصول تبعیض‌آمیز شریعت بر اصل حمایت برابر سکولار اولویت دارند.

گنجاندن بند حمایت برابر در اصل ۲۰ نشان‌دهنده تاثیر دیرپایی است که افکار غربی و بین‌المللی حمایت برابر داشته‌اند. امروز، بند حمایت برابر به نظر می‌رسد که تبدیل به بخشی مرسوم از قانون‌های اساسی شده باشد در نتیجه این بند حتی در مواردی که زیربناهای فلسفی مفهوم حمایت برابر رد می‌شوند، گنجانده می‌شود – مانند قانون اساسی ایران. به هر حال، گنجاندن ناسازگار یک بند حمایت برابر در قانون اساسی ایران کاملا نشانه دوپیوندی بودن آن و امتزاج ناگوار اصول اسلامی و عناصر ادغام‌شده نایکسان و ناقص حقوق بشر بین‌المللی است.

پرسشی که باقی می‌ماند این است که نویسندگان قانون اساسی ایران تمهیدات متضادی را که در متن گنجانده‌اند چطور توجیه می‌کنند؟ در این زمینه، جالب است که برخورد با مساوات را در مقاله‌ای به قلم «آیت‌الله یحیی نوری»، یکی از مدافعان سرسخت آیت‌الله خمینی، ببینیم که نقش مهم و فعالی در رژیم پساانقلابی ایفا کرد.[۲۱] نوری تلاش کرد که ایده مساوات را به شکلی تطبیق بدهد که بتوان آن را در چارچوب احکام پیشامدرن شریعت که امر به نابرابری می‌کنند بگنجانند. او استدلال می‌کند که اصل مساوات مبنای اسلام است و اسلام نقض حقوق بشر را نفی می‌کند و بنا به قانون به همه آزادی می‌دهد.[۲۲] اما در فهرست کردن زمینه‌های ناروای تبعیض، او تنها عناوین نژاد، رنگ، طبقه اجتماعی، «ضعف» و فقر را می‌گنجاند.[۲۳] این الگوی حذف کردن عناوین مهم، جنسیت و دین، تا به حال باید آشنا شده باشد.

آیت‌الله نوری فلسفه مساوات‌اش را بسط می‌دهد و می‌گوید که اسلام از این فکر

حمایت می‌کند که همه مردم (این‌جا حذف زنان احتمالا تصادفی نیست) باید حقوق سیاسی و اجتماعی مساوی داشته باشند ولی با این تبصره و قید که «مساوات باید بنا به قانون برقرار شود و نباید از قانون تجاوز کند.»[۲۴] برای نوری، قانون، که مقصودش از آن شریعت است، اصلاح‌گری ضروری برای اصل مساوات است که اگر به اندازه کافی آن را محدود نکنند، اثرات نامطلوبی بر جامعه خواهد داشت و لذا به این صورت‌بندی می‌رسد که «مساوات باید بنا به قانون برقرار شود» اما «نباید از قانون تجاوز کند.» نوری با حکم به این‌که مساوات باید محدود به قیود قانونی باشد تا از افراط در مساوات پرهیز شود، در عمل می‌گوید که قانون باید بعضی از نابرابری‌ها را تحمیل کند. صورت‌بندی نوری که به منظور تقویت نابرابری قانونی طراحی شده است و در عین حال مدعی حمایت از آرمان مساوات است، اساسا خویشاوند نخوت خوکانِ نخبه در کتاب مزرعه حیوانات نوشته «جورج ارول» است، که بنا بر آن همه حیوانات برابرند ولی بعضی برابرترند.[۲۵]

مقایسه صورت‌بندی نوری و برخورد با مساوات در طرح‌های حقوق بشر اسلامی نشان می‌دهد که همه یک فرض مشترک دارند - که حق مساوات قابل قبول است مادامی که مردمی که مساوی و برابر دانسته می‌شوند سر جای مناسب خودشان از طریق حفظ مقررات مربوط اسلامی قرار بگیرند. در مقایسه، قانون بین‌المللی به شکلی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است، فرض می‌کند که در حکم به نابرابری هیچ منفعت مشروع اجتماعی یا دولتی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

## مساوات در قانون‌های اساسی جدید افغانستان و عراق

همان‌طور که نویسندگان قانون‌های اساسی جدید افغانستان و عراق ناگزیر بر سر نحوه تاثیر احکام اسلام بر حقوق به زحمت افتادند، با دیدگاه‌های رقیبی در زمینه مساوات حقوقی نیز مواجه شدند. اصل ۲۲ قانون اساسی سال ۲۰۰۳ افغانستان هر نوع تبعیض یا امتیاز میان شهروندان افغانستان را ممنوع می‌کند و هم‌چنین می‌گوید که شهروندان، مرد باشند یا زن، حقوق و تکالیفی مساوی در برابر قانون دارند. اما چنان‌که در فصل چهارم نیز اشاره شد، اصل ۳ قانون اساسی افغانستان می‌گوید که هیچ قانونی نباید از عقاید و اصول دین مقدس اسلام تخطی کند. به این ترتیب، تمهید مساوات مقید به حکم اسلام است که پارامترهای آن را نامطمئن می‌کند. ممکن است مساوات با ارجاعات به قانون حقوق بشر بین‌المللی در درآمد و اصل ۷ به پا داشته شود ولی می‌توان با ارجاع به احکام اسلام آن را منسوخ کرد. قانون اساسی سال ۲۰۰۵ عراق تضمین برابری قوی‌تری را در اصل ۱۴ ارائه می‌کند که مدعی است که «عراقی‌ها در برابر قانون بدون هیچ تبعیضی بر مبنای جنسیت،

نژاد، قومیت، خاستگاه، رنگ، دین، شعار، عقیده یا نظر، یا جایگاه اقتصادی و اجتماعی برابرند.» اما چنان‌که در فصل چهارم ذکر آن رفت، تمهیدات مربوط به اسلام در جاهای دیگر قانون اساسی، مثل موارد اصل ۲، مبنایی بالقوه را برای تحمیل معیارهای اسلامی بر حقوق بشر فراهم می‌کند. به این ترتیب، تنها می‌توان حدس زد که آیا این ضمانت‌ها، که بالقوه منوط به تبصره‌ها و معیارهای اسلامی هستند، به شیوه‌ای تفسیر خواهند شد که به آن‌ها مضمون و مایه‌ای واقعی بدهد یا نه.

## خلاصه

می‌توان گفت که پیش‌نویس قانون اساسی الازهر، اعلامیه قاهره، قانون پایه سعودی، الگویی که مودودی و تابنده تایید می‌کنند - که هیچ یک بدون ابهام و با صراحت این اصل را تایید نمی‌کنند که همه افراد برابر هستند و تبعیض بر مبنای دین یا جنسیت نارواست - از لحاظ درونی در مقایسه با قانون اساسی ایران ناسازگاری کمتری دارند. قانون اساسی ایران امتزاجی می‌شود از اصول حقوق بشر مربوط به مساوات و مدعیاتی متعارض درباره برتری احکام اسلام، و مشخصه‌هایی مشابه با آن را می‌توان در قانون‌های اساسی افغانستان و عراق نیز یافت. توصیف برخورد با مساوات در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی دشوارتر است به خاطر تدوین شلخته آن و ابهامات متعدد و ناسازگاری‌های تمهیدات آن درباره برابری و حمایت مساوی.

اگر این طرح‌ها را در کنار هم ببینیم، دوگانگی عمیقی را آشکار می‌کنند که مسلمانان محافظه‌کار درباره اصل مساوات دارند که اصلی است که آن‌ها در محکوم کردن آشکار آن تردید دارند ولی می‌خواهند با طفره رفتن‌ها و حاشیه‌روی‌های مختلف آن را دور بزنند یا آن را واژگون کنند. چنان‌که این مثال‌ها نشان می‌دهند، اصول مساوات و حمایت مساوی قانون چنان‌که در قانون حقوق بشر بین‌الملل به آن حکم شده است، در طرح‌های حقوق بشر اسلامی که نویسندگان‌شان جویای حفظ معیارهای متناقض اسلامی هستند، به خطر می‌افتد.

## فصل ششم

# محدودیت‌های حقوق زنان

### پیشینه

با سر برآوردن جریان‌های پویای فمینیسم اسلامی و رشد هم‌زمان جناح‌های اعتراضی واکنشی که توجیهی اسلامی برای محدود کردن حقوق زنان ارائه می‌کردند، آن‌چه که اسلام درباره زنان می‌گوید نیز تبدیل به مباحثی داغ شده است. طرح‌های حقوق بشر اسلامی، در برابر این چالش‌ها و منازعات، تصمیم گرفته‌اند که از معیارهای اسلامی برای خنثی کردن یا محدود کردن حقوق بشری زنان استفاده کنند و دیدگاه‌هایی را تایید کنند که منعکس‌کننده فضاهای اجتماعی-فرهنگی قدیمی‌تری هستند که سرشار از ارزش‌های مردسالارانه‌ای هستند که در میان جوامع اطراف جهان مشترک است. فلسفه آن‌ها سازگار با گرایش‌های برنامه‌های اسلامی‌سازی است که قصدش تنزل دادن زنان به جایگاه شهروندان درجه دو است و نسخه‌هایی صلب و سخت را سنت اسلامی و کلیشه‌های جنسیتی در توجیه آن به شهادت می‌آورند. در همان حال، با پذیرفتن تلویحی نیروی ارزشی و هنجاری اصل مساوات، محافظه‌کارانی از قبیل آن‌ها که پشت طرح‌های حقوق بشر اسلامی هستند روز به روز تلاش می‌کنند که از تبلیغ اهداف‌شان برای به خدمت گرفتن اسلام علیه حقوق زنان پرهیز کنند و متوسل به مبهم‌گویی، آشفته‌گویی و ریاکاری می‌شوند - که همه این‌ها بیانگر پذیرفتن تلویحی اتوریته برابری زنان به شکلی

است که در قانون حقوق بشر بین‌الملل آمده است. چنان‌که پیداست، آن‌ها وقتی در مجامع بین‌المللی سخن می‌گویند، حتی کشوری مانند عربستان سعودی ترجیح می‌دهد که در مقام حامی مساوات زنان ظاهر شود نه مدافع آپارتاید جنسیتی.

## قانون اسلامی و حقوق زنان

طی دهه گذشته، یکی از چشمگیرترین تحولات اندیشه اسلامی پدید آمدن نقد دیدگاه‌های فقهای پیشامدرن درباره جایگاه زنان بوده است که از آن‌ها به سود کنکاش در منابع اصیل اسلامی، قرآن و الگوی زندگی پیامبر در سنت او فاصله گرفته‌اند و به سوی درکی رفته‌اند از آن‌چه اسلام ابتدا برای نقش زنان قائل بوده است. احکام پایه اسلامی که بر حقوق زنان اثر می‌گذارند برای ارائه پیشینه‌ای از این نقدها باید ارائه شوند. به خاطر محدودیت جا، ناگزیر متوسل به برخی تعمیم‌ها می‌شویم ولی باید به یاد آورد که حتی در یک مکتب واحد فقهی، تفاوت‌ها در استنباط‌ها و تفسیرهای فقهی فراوان‌اند.

ابداعات قرآنی با توجه به پیشینه نظام اجتماعی فوق‌العاده مردسالار عربستان پیش از اسلام، بیشتر در جهان تقویت حقوق زنان و بالا بردن جایگاه و کرامت آن‌ها بوده است. در محیطی که زنان در آن فاقد ارزش شده بودند و کشتن نوزادان دختر شیوه‌ای متعارف و قابل تحمل بوده است، قرآن اصلاحاتی را ارائه کرد که قتل نوزادان دختر را ممنوع کرد و به زنان حق ارث داد، برای چند همسری محدودیت ایجاد کرد، سوء استفاده از طلاق توسط شوهران را محدود کرد و به زنان مالکیت مهریه را داد یعنی بهای عروسی را که پیش‌تر به پدر عروس تعلق می‌گرفت.[۱] از آن‌جا که فشار اصلاحات قرآنی در خصوص جایگاه زنان وضعیت را بهبود می‌داد، دلایلی وجود دارند، چنان‌که دانشور لیبرال برجسته «فضل الرحمان» گفته است، می‌توان نتیجه گرفت که «هدف اصلی قرآن زدودن بعضی از سوء استفاده‌های خاصی بود که زنان در معرض آن‌ها قرار داشتند.»[۲]

اسلام در قرن هفتم به زنان حقوقی را داد که در غرب نسبتا تا همین اواخر زنان نمی‌توانستند به دست بیاورند. مثلا زنان شخصیت کامل حقوقی داشتند؛ می‌توانستند مالک و مدیر اموال و املاک باشند؛ و بنا به بعضی از تفاسیر از قرآن از حق طلاق به دلایلی بسیار لیبرال برخوردار بودند. روایت‌های تاریخی درباره جایگاه زنان در دهه‌های نخست جامعه اسلامی تحت رهبری حضرت محمد نشان می‌دهد که زنان ابتدا آزادی فراوانی داشتند، و درون خانواده از حقوقی استفاده می‌کردند که اسلام به آن‌ها داده بود تا از منافع‌شان دفاع کنند و در امور عمومی و دینی با تقریبا پایگاه برابری نسبت به مردان شرکت کنند.[۳]

با توجه به این پیشینه، طبیعی است که وقتی به مدافعان حقوق زنان اطمینان داده می‌شود که اسلام که ابتدا هدف‌اش از میان برداشتن ناتوانی‌هایی بود که زنان در عربستان پیش از اسلام دچارش بودند، خواستار نگه داشتن آن‌ها در وضعیتی زیردست و تحت سلطه است، با ناباوری با این روایت‌ها برخورد کنند. آن‌ها از فقهای پیشامدرن انتقاد می‌کنند که مقرراتی مفصل را در آثارشان پدید آوردند که تاییدگر مردسالاری است و اغلب حقوق زنان را به شدت محدود می‌کند و اعتراض می‌کنند که آن‌چه شاهدش هستند تحریف پیام اولیه اسلام است و آن را برگرفته از فرهنگ‌های محلی می‌دانند که نهایتا آرمان‌های قرآنی را در بوته ابهام قرار می‌دهند.[۴] فضل الرحمان در تحلیلی که امروز عده بسیار دیگری نیز با آن هم‌نوا هستند نتیجه‌گیری می‌کند که تاثیر شرایط اجتماعی و تفسیر بسیاری از سنت‌های متنوع فرهنگی منجر به این شد که جایگاه فرودستی برای زنان در احکام اسلامی نوشته شود.[۵] -

رساله‌های حقوقی قرن‌ها به مثابه تبیین مرجع و اصیل عقیده اسلامی تلقی می‌شدند که این عقیده امتیاز و قدرت مردان را تایید می‌کرد. فقهای پیشامدرن عمدتا زنان را نیازمند قیمومیت و سلطه مردان می‌دیدند و ناتوانی‌های فراوانی را بر زنان تحمیل می‌کردند و آن‌ها را محدود و محصور به فضاهای خانگی می‌کردند. فقها ازدواج دختران جوان را بر خلاف میل‌شان توسط قیم ذکورشان در امر ازدواج - که معمولاً پدرشان بود - روا می‌دانستند. به گفته فقها، زنان باید تک‌همسر می‌ماندند ولی مردان می‌توانستند در آن واحد تا چهار همسر داشته باشند. زنان ملزم به اطاعت از شوهران‌شان بودند که حق نگه‌داری آن‌ها در خانه و کتک زدن آن‌ها و محروم کردن آن‌ها از نفقه به خاطر نافرمانی را داشتند. شوهران می‌توانستند به تشخیص خودشان فقط با به زبان آوردن لفظ و عبارت طلاق به ازدواج خاتمه دهند ولی زنان به گفته بسیاری از فقها باید از موانعی دشوار عبور می‌کردند تا در برابر مخالفت‌های شوهران‌شان بتوانند طلاق بگیرند. مردان به عنوان ولی و قیم فرزندان صغیر قدرت زیادی داشتند و پس از طلاق، مردان پس از سپری شدن نوباوگی کودکان حق حضانت آن‌ها را به دست می‌آوردند. در مورد ارث، زنان نیمی از سهم مردان را در وضعیت مشابه، یعنی مواردی که زن و مرد نسبت یکسانی با متوفی داشتند، به دست می‌آوردند.[۶]

پاسخ قطعی به بسیاری از پرسش‌ها درباره حقوق و آزادی‌های زنان با ارجاع به قرآن دشوار بود چون راهنمایی اندکی درباره موضوعات خارج از قانون خانواده و ارث در قرآن وجود دارد. به زنان دستور داده می‌شود که عفیفانه لباس بپوشند ولی بر سر این‌که عفاف چیست نزاع وجود داشت. در زمینه‌هایی مانند دسترسی به آموزش، اشتغال و

مشارکت در فضای عمومی، اسناد متنی مرتبط یا متعارض بودند یا اندک. علاوه بر این، پرسش‌های حل‌ناشده‌ای درباره آشتی دادن میان حقوقی که به زنان داده شده بود، مثل حق مدیریت اموال و تجارت کردن، و احکام دیگری که به نظر می‌رسید در تعارض مستقیم با آن‌ها است مثل احکامی که مانع از تماس زنان با مردان خارج از خانواده می‌شود و به شوهر اجازه کنترل فعالیت‌های زن و در خانه نگاه داشتن او و منزوی کردن زن را از همه به جز اعضای نزدیک خانواده می‌داد.

از اواخر قرن نوزدهم، نخبگان جوامع مسلمان به تدریج به سوی این اندیشه رفتند که احکام شریعت پیشامدرن نیازمند اصلاح هستند. به جز در عربستان سعودی، کشورهای خاورمیانه اصلاحاتی را برای بهبود وضعیت زنان و از میان برداشتن بسیاری از ناتوانی‌هایی که پیش‌تر تحت عنوان «شریعت» تحمیل می‌شد در پیش گرفتند.[۷] تا پیش از آن‌که نیروهای اسلامی‌سازی این‌قدر قدرت‌مند شوند که بتوانند این گرایش و جریان را معکوس کنند، به نظر می‌رسید که تغییرات در وضعیت حقوقی زنان در جهان در جهت رسیدن آن‌ها به مساوات بیشتر حرکت می‌کرد.

تغییرات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و دسترسی وسیع‌تر به آموزش و تحصیل افق‌ها را برای زنان گسترش دادند. وقتی زنان به نیروی کار حقوق‌بگیر پیوستند و افکار فمینیستی در فضاهای شهری شایع شد، محافظه‌کاران گرد هم آمدند تا آزادی‌های گسترش‌یافته زنان و خودمختاری آن‌ها را محکوم کنند.[۸] وضعیت افغانستان که در زیر بررسی می‌شود، نمونه‌ای است از این‌که کشمکش میان آزادی زنان در جوامع جهان‌شهری و متکثر شهرها و رسوم فوق‌العاده محافظه‌کار حاکم در جاهای دیگر، چطور می‌تواند منجر به برگرفتن تفسیرهای واپس‌گرا از اسلام شود که خواستار تنزل جایگاه زنان به وضعیت ملک و مال گردد. در واقع گروه‌هایی مثل فقهای سعودی یا طالبان، در صورت‌بندی‌های واکنشی و اعتراضی‌شان، اغلب توجیه‌های اسلامی را برای محروم کردن زنان از حقوق‌شان برجسته و پررنگ کرده‌اند تا زمینه‌هایی را بپوشانند که جوازهای اسلامی برای انجام این امور مبهم هستند. توجیه‌هایی اسلامی برای منع رانندگی زنان، پوشیدن جوراب‌های سفید و خوانندگی و رقص جعل شدند. محافظه‌کاران استدلال می‌کنند که اسلام استفاده از روش‌های جلوگیری از بارداری را محدود کرده یا کنار می‌گذارد و سقط جنین را ممنوع می‌کند و در نتیجه دیدگاه‌های جاافتاده فقهای اسلامی را که عمدتا روش‌های جلوگیری از بارداری را می‌پذیرند و در ماه‌های اول آبستنی سقط جنین را مجاز می‌دانند، نادیده می‌گیرند.[۹] با پذیرفته شدن نهادهای سیاسی مدرن، پرسش‌های جدیدی درباره نقشی سیاسی زنان به وجود آمد که باعث شد محافظه‌کاران

استدلال کنند که «اسلام» مانع از مشارکت زنان در سیاست می‌شود و آن‌ها را از رأی دادن محروم می‌کند. با رایج شدن اشتغال با حقوق بیرون از خانه و حتی ضروری شدن آن برای بسیاری از زنان شهری، محافظه‌کاران ادعا کرده‌اند که «اسلام» حکم می‌کند که زنان بیرون خانه کار نکنند یا محدود به داشتن مشاغلی باشند که به زنان یا کودکان مربوط باشد. با رشد آموزش عمومی، پرسش‌هایی درباره میزان دسترسی زنان به مدرسه و فرصت‌های مطالعات پیشرفته به وجود آمد. محافظه‌کارانی که به زنان اجازه دسترسی به تحصیل می‌دهند استدلال می‌کنند که «اسلام» خواستار جداسازی جنسیتی در مدارس است و مطالعات زنان را محدود به موضوعاتی می‌کند که برای زنان مناسب هستند که عمدتا مواردی‌اند که زنان را برای زندگی‌ای آماده می‌کند که جهت‌گیری‌اش به سوی خانه و خانواده است تا این‌که زنان را برای ارائه خدمات به سایر زنان آماده کند.

در همین حال، سایر مسلمانان مبنای احکامی را که زنان را محدود می‌کنند به شیوه‌ای انتقادی بررسی کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که اسلام راستین مدافع اصلاحاتی است که مساوات را برای زنان تامین می‌کند. انواع محدودیت‌هایی که محافظه‌کاران مسلمان می‌خواهند بر زندگی‌های زنان اعمال کنند عمدتا توسط فمینیست‌های مسلمان رد می‌شوند از آن رو که آن‌ها را چیزی جز تعصب‌های مردانه و ارزش‌های منسوخ مردسالارانه‌ای نمی‌دانند که در لفافه اصول مذهبی قرار گرفته‌اند. «فاطمه مرنیسی»، استاد جامعه‌شناسی مراکشی که یکی از اعضای بنیان‌گذار سازمان مراکشی حقوق بشر است، نمونه‌ای برجسته از یک فمینیست است که منابع اصیل را از نو بررسی کرده است و نتیجه گرفته است که اسلام خواهان برابری زنان است.[۱۰] همان‌طور که دیدگاهی فمینیستی تعصبات جنسیتی در الهیات مسیحی و یهودی را به چالش گرفته‌اند، فمینیست‌های اسلامی توجیه‌های الهیاتی را که برای سلب حقوق زنان ارائه می‌شوند به چالش می‌گیرند.[۱۱]

معمولا مسلمانانی که مدافع برابری زنان هستند تحت عنوان این‌که مقلدان متملق غرب هستند زیر حمله قرار می‌گیرند. فمینیست‌ها را به عنوان عاملان امپریالیسم فرهنگی غرب محکوم می‌کنند که رسوم و اخلاقیات درست را می‌خواهند ویران کنند و از اصول شریعت فاصله بگیرند.[۱۲] به این ترتیب، ابوالعلا مودودی «غربی‌های شرقی» را به ریشخند می‌گیرد که توصیف تحقیرآمیز او از زنان مسلمانی بود که به فلسفه، مفاهیم اخلاقی و اصول اجتماعی مدل غربی رو می‌کنند.[۱۳] مودودی گله می‌کند که در آثار مسلمانانی که از تفسیرهای فمینیستی از منابع اسلامی دفاع می‌کنند، «آزادی محدود و مشروطی که در اسلام در اموری جز امور خانه روا داشته می‌شود، به عنوان استدلالی استفاده می‌شود برای تشویق زنان مسلمان به ترک زندگی در خانه و مسئولیت‌های منزل،

مانند زنان اروپایی و با دویدن در پی فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی و سایر فعالیت‌ها شانه به شانه مردان زندگی‌های آن‌ها را تباه می‌کنند.»[۱۴] به این ترتیب، او عزم خود را برای محدود کردن حقوق زنان زیر پوشش ادعای نگرانی برای تامین سعادت و رضایت زنان پنهان می‌کند.

هم‌چنین با مسلمانانی برخورد می‌کنیم که ممکن است باور داشته باشند که برابری کامل با عقیده اسلامی سازگار است ولی هم‌چنان منتقد اصرار محافظه‌کاران هستند که اسلام از زنان می‌خواهد که به طور کامل فرودست و منزوی باشند. بخش زیادی از جامعه مسلمان به نظر می‌رسد که قائل به دیدگاه‌هایی درباره منزلت و جایگاه زنان است که موضعی میانه را تشکیل می‌دهند.[۱۵]

با توجه به جنجال‌های شدید و حل‌ناشده‌ای که در خصوص حقوق زنان در اسلام پدید آمده است، مسلمانان دیگر نمی‌توانند متکی به عقیده‌ای حل و فصل شده در این زمینه باشند بلکه باید تصمیم بگیرند کدام دیدگاه از میان طیف دیدگاه‌های رقیب را اقناع‌کننده می‌بینند. نویسندگان طرح‌های حقوق بشر اسلامی که در این‌جا بررسی شده‌اند مواضعی محافظه‌کارانه اختیار کرده‌اند که در تضاد با قانون بین‌الملل است. جزییات طرح‌های حقوق آن‌ها و سیاست‌های مرتبط‌شان - یا در مورد مودودی، اصولی که در نوشته‌های مربوط به زنان خارج از جزوه حقوق بشر او ارائه شده است - به قدر کافی نشان می‌دهند که آن‌ها می‌خواهد احکامی تبعیض‌آمیز را حفظ کنند. شایان ذکر است که به استثنای سلطان حسین تابنده، آن‌ها از صورت‌بندی‌هایی استفاده می‌کنند که تلاش در به حداقل رساندن یا پنهان کردن مخالفت‌شان با برابری زنان دارد. به این ترتیب، فقدان صراحت در صورت‌بندی‌های نویسندگان مزبور در عمل تایید می‌کند که آن‌ها اتوریته قانون حقوق بشر بین‌الملل را برای زنان به رسمیت می‌شناسند هر چند در پی برپاداشتن احکامی مایه‌دار هستند که در تضاد با آن است.

## واکنش‌های کشورهای مسلمان به کنوانسیون‌های زنان

کنوانسیون رفع همه انواع تبعیض علیه زنان (CEDAW)[1]، که به «کنوانسیون زنان» نیز مشهور است، در سال ۱۹۸۱ به اجرا در آمد. در مقایسه با معیارهای این کنوانسیون، رفتار با زنان در طرح‌های حقوق بشر اسلامی و سیاست‌های مرتبط با آن در قانون‌های ملی در کشورهای خاورمیانه سخت ناکافی به نظر می‌رسد. اصل اول تبعیض‌ها را به این شکل تعریف می‌کند که شامل «هر تمایز، کنار نهادن یا محدودیت بر مبنای جنسیت است که

1. The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women

تاثیر یا منظور آن صدمه وارد کردن به یا خنثی کردن به رسمیت شناختن، برخورداری یا بهره‌مندی زنان، فارغ از وضعیت تاهل‌شان، بر مبنای برابری مردم و زن، از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی یا هر زمینه دیگری باشد.» اصل ۲ (و) کنوانسیون از دولت‌ها می‌خواهد که هر اقدام لازم را برای از بین بردن همه قوانین، مقررات، رسوم و روش‌های تبعیض‌آمیز علیه زنان انجام دهند. کنوانسیون زنان بسیاری از انواع تبعیض جنسیتی را که باید از میان برداشته شوند فهرست می‌کند. مثلا اصل ۱۶ خواستار از میان بردن همه تبعیض‌ها میان زنان و مردان در خانواده است و اطمینان حاصل می‌کند که مردان و زنان از حقوق و تکالیف برابری در طی ازدواج و هنگام انحلال آن برخوردار باشند.

بسیاری از دولت‌های مسلمان، کنوانسیون زنان را بدون هیچ ملاحظه‌ای تصویب کرده‌اند که نشان می‌دهد که اصول آن را استثناناپذیر می‌دانند. بعضی کشورها اصلا آن را تصویب نکرده‌اند، از جمله ایران و سودان. کشورهای مسلمان معمولا کنوانسیون زنان را به شرط ملاحظاتی مهم تصویب کرده‌اند که تبصره‌هایی برای تمسک به آن قائل شده‌اند. بسیاری از کشورهای غیر مسلمان نیز در تصویب کنوانسیون زنان ملاحظاتی را دخیل کرده‌اند اما اغلب این ملاحظات به مسائل نسبتا حاشیه‌ای مربوط است. کشورهای مسلمان از این جهت به چشم می‌آیند که بسیاری از ملاحظات‌شان منجر به امتناع از بیشتر تمهیدات محوری کنوانسیون زنان می‌شود مثل اصل ۲ و اصل ۱۶ و بسیاری از آن‌ها مشخصا احکام اسلام را دلیل در نظر گرفتن این ملاحظات اعلام می‌کنند.[۱۶]

دولت‌های مسلمان با تبصره قائل شدن برای تمسک‌شان به کنوانسیون زنان از طریق تحمیل ملاحظات اسلامی از روش طرح‌های حقوق بشر اسلامی تبعیت می‌کنند و احکام اسلام را مقدم بر قانون بین‌الملل می‌دانند. در عمل، آن‌ها با احکام اسلام به گونه‌ای برخورد می‌کنند که گویی یک حکم دینی فراملی لازم به اطاعت است که تغییر آن فوق قدرت آن‌هاست. اما در عمل احکام اسلامی که هنگام در نظر گرفتن ملاحظات برای کنوانسیون زنان دغدغه آن‌هاست مشتمل بر احکامی در نظام‌های قانونی ملی مختلف است. این احکام به صورت احکام فوق‌العاده متنوع و ناسازگار وجود دارند که توسط دولت‌های ملی خاص جاری می‌شوند و به اراده آن‌ها اصلاح می‌شوند. گاه به گاه، این احکام متمم‌هایی در قضاوت‌هایی که در دادگاه‌های ملی انجام می‌شوند می‌پذیرند. این که هیچ حکم اسلامی فراملی وجود ندارد که به آن ارجاع شود چنین نشان داده می‌شود که کشورهای مسلمان ملاحظاتی اسلامی را در تمهیدات کنوانسیون زنان داخل می‌کنند که نشان می‌دهد دیدگاه‌هایی متباین درباره نحوه تعارض اصول کنوانسیون زنان با احکام

اسلام دارند. علاوه بر این، کشورهای مسلمانان ممکن است بعدا تصمیم بگیرند احکام «اسلامی» را در قوانین داخلی‌شان تغییر دهند و ملاحظات‌شان را درباره کنوانسیون زنان پس بگیرند.[۱۷] دولت‌ها در برابر فشارها برای پس گرفتن ملاحظات‌شان، با تصمیم‌هایی که بیشتر ریشه در سیاست محلی دارند مخالفت می‌کنند تا این‌که بازتاب عقیده اسلامی باشد. مثلا در سال ۲۰۰۴، وزارت امور خارجه مصر پس گرفتن چندین ملاحظه درباره کنوانسیون زنان را بررسی کرد اما برنامه‌های‌اش را وقتی که با مقاومت الازهر مواجه شد که سخت با حقوق بشر بین‌المللی زنان مخالف بود و وزارت هم در مخالفت با آن‌ها تردید داشت، پس گرفت.[۱۸]

علاوه بر این، بسیاری از ملاحظات کنوانسیون زنان توسط دولت‌هایی مسلمان بر مبنای قوانین داخلی تبعیض‌آمیز در نظر گرفته شده‌اند که هیچ ارتباطی با احکام اسلام ندارند - از قبیل احکامی درباره به دست آوردن شهروندی که نشان می‌دهد تمایل دارند الگوهای موجود درباره تبعیض جنسیتی را حفظ کنند فارغ از این‌که ریشه در سنت اسلامی داشته باشد یا نه.[۱۹] یعنی واکنش کشورهای مسلمان به کنوانسیون زنان شاهدی است بر این‌که عواملی جز احکام مقررات اسلامی به خودی خود، چیزهایی هستند که مواضع کشورهای مسلمان را درباره حقوق بشر بین‌المللی زنان تعریف می‌کنند.

## عقاید تابنده

سلطان حسین تابنده در ادعای صریح‌اش مبنی بر این‌که اسلام مخالف برابری زن و مرد است چهره‌ای استثنایی است. ممکن است صراحت او درباره این نکته حاصل فقدان پیچیدگی و عمق سیاسی عمومی او باشد. او خود می‌گوید: «نگارنده وارد در سیاست نبوده و به امور سیاسی آن اعلامیه آگاه نیستم و فقط از نظر مذهبی و آن‌چه ارتباط با دیانت مقدسه اسلام و مذهب شیعه دارد به بحث می‌پردازم.»[۲۰] تابنده پیشنهاد می‌کند که در مواردی که احکام اسلام از اعلامیه جهانی حقوق بشر فاصله می‌گیرد، این اعلامیه جهانی حقوق بشر است که باید از نو نوشته شود تا با اسلام سازگار بیفتد.[۲۱] یعنی، بر خلاف نویسندگان معمول طرح‌های حقوق بشر اسلامی، او در ارائه خصلتی قطعی و الزام‌آور از احکام اسلام اعتماد به نفس دارد و تردید به خود راه نمی‌دهد که آن‌چه را از نظر او با قانون بین‌الملل منافات دارد بیان کند.

تابنده مخالفت‌اش را با مفهوم برابری زن و مرد که در اصل ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر اعلام می‌کند: « اگر مقصود تساوی طبیعی است که بر اثر آن باید کارها و اختیارات هم در هر دو مساوی باشد، هر عقل سلیمی به بطلان آن حکم می‌کند.»[۲۲] و با آن

مخالف است. او می‌گوید که زن باید از شوهرش اطاعت کند، و به خواسته‌های او توجه کند، بدون اجازه او از خانه بیرون نرود، از اموال او مواظبت کند، مراقب تجهیزات خانه باشد، مهمان را تنها با توافق همسرش به خانه دعوت کند، نام نیک خانواده را حفظ کند و آبروی شوهرش را در حضور و غیاب او حفظ کند.[۲۳] علاوه بر این، تابنده می‌گوید که اسلام مانع این است که زنان «در سیاست دخالت کنند.»[۲۴]

ذهنیت تابنده ذهنیت متعارف محافظه‌کاران مسلمان است. فرض می‌شود که همه زنان ازدواج خواهند کرد در نتیجه تعیین‌کننده عمده زندگی یک زن بالغ رابطه‌اش با شوهر اوست. در این رابطه، او فردی وابسته حساب می‌شود که باید تسلیم اتوریته شوهرش باشد. از او انتظار می‌رود که زندگی‌اش در خانه و در راستای ادای وظایف خانگی‌اش سپری شود. هیچ دغدغه‌ای نسبت به حمایت از نیازهای زنان برای پیشرفت به عنوان افرادی با هویت‌ها و توانایی‌های متمایز وجود ندارد تا به شیوه‌ای تحصیل کنند که متناسب با استعدادهای خاص‌شان باشد؛ و بتوانند معیشت خودشان را تامین کنند؛ یا نقشی در نهادهای اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی ایفا کنند که سرنوشت آن‌ها را شکل می‌دهد. هر چند وقتی که به صورت ماجرا نگاه می‌کنیم، سایر نویسندگان صراحت تابنده را ندارند ولی می‌توان فلسفه‌های مشابهی را یافت.

## عقاید مودودی

ابوالعلا مودودی در رساله حقوق بشرش از موضوع زنان پرهیز می‌کند. بر خلاف تابنده، مودودی سیاست‌مداری زیرک است که به نظر می‌رسد درک می‌کند که اگر اذعان کند که هدف‌اش مخالفت با حقوق اساسی نیمی از مردم است، به اعتبار طرح حقوق بشرش آسیب می‌رسد. مانند نویسندگان قانون پایه سعودی که تعمدا از هر اشاره‌ای به زنان پرهیز می‌کنند، او ترجیح می‌دهد که در تبیین محدودیت‌های حقوق زنان که او قصد حفظ آن‌ها را دارد پرهیز کند. اما دیدگاه‌های مودودی درباره زنان در سایر نوشته‌های او ثبت شده است و این دیدگاه مشابه با دیدگاه‌های تابنده است با این استثنا که مودودی اعتقاد دارد که زنان باید بتوانند به دلایل لیبرال برای طلاق به دادگاه بروند.[۲۵]

مودودی در کتاب‌اش در دفاع از «پرده»، که رسم محجبه و منزوی نگه داشتن زنان است، فساد غرب را بینه‌ای می‌داند بر این که پرده ضروری است. او فهرستی از مبانی جامعه غربی را به عنوان اصول برابری زن و مردم، استقلال اقتصادی زن و «اختلاط آزادانه زن و مرد» می‌آورد.[۲۶] او سپس انزجار خود را از این اصول اعلام می‌کند و استدلال می‌کند که این‌ها منجر به تضعیف بنیان خانواده، پایین آمدن میزان زاد و ولد، بی‌اخلاقی، بی‌بند

و باری، انحراف و فساد اجتماعی می‌شوند.[۲۷] به گفته مودودی، مردم غرب «همیشه در وضعیتی تب‌آلود به خاطر تصاویر برهنه، ادبیات سخیف، ترانه‌های تهییج‌کننده، رقص‌های شهوت‌انگیز عاطفی، فیلم‌های عاشقانه، صحنه‌های بسیار ناراحت‌کننده مستهجن و امکان همیشه حاضر برخورد با جنس مخالف به سر می‌برند.»[۲۸] او مسلمانان را متهم می‌کند به حمایت از حقوق «غربی» برای این‌که زنان «حس آبرو، عفاف، سلامت اخلاقی، وفاداری در زناشویی، فرزندان پاک و حلال و فضایل مشابه» را ترک کنند.[۲۹]

مودودی شاید با دریافتن این‌که عجیب به نظر می‌رسد اگر هیچ حقی در جزوه حقوق بشرش برای زنان ذکر نکند، احترام به عفاف زنان را به عنوان یکی از «حقوق پایه بشر» ذکر می‌کند.[۳۰] چنان‌که در بسیاری از کشورهای خاورمیانه به قدر کافی نشان داده شده است، این وسواس نسبت حفظ عفاف زنان می‌تواند توجیه‌کننده محبوس کردن زنان در خانه‌های‌شان باشد و مودودی اشاره می‌کند که او حفظ عفاف را مقارن با محدود کردن زنان در خانه می‌داند. به این ترتیب، تنها «حق»ی که مودودی برای زنان قائل می‌شود، یعنی احترام به عفاف آن‌ها، اصلی است که برای محدود کردن آزادی زنان استفاده می‌شود. مودودی که عزم‌اش برای تحقیر غرب جزم است، می‌کوشد که غرب را در جرایمی که علیه عفاف زنان رخ می‌دهد متهم کند:

> این مفهوم قداست عفاف و حمایت از زنان را جای دیگر جز اسلام نمی‌توان یافت. ارتش‌های قدرت‌های غربی به دختران کشورهای خودشان برای ارضای ذائقه شهوانی‌شان حتی در کشورهای خودشان نیاز دارند، و اگر دست بر قضا کشوری دیگر را تسخیر کنند، سرنوشت زنان آن کشور را به جای توصیف کردن بهتر می‌توان تصور کرد.
>
> اما تاریخ مسلمانان، به جز در لغزش‌های معدودی، همیشه عاری از این جرایم علیه زنانگی بوده است. چنین اتفاق‌هایی هرگز پس از تسخیر و تصرف کشوری خارجی رخ نداده است و ارتش‌های مسلمانان هرگز به دنبال تجاوز به زنان مردم مغلوب نرفته‌اند یا در کشور خودشان دولت هرگز برای آن‌ها روسپی فراهم نکرده است.[۳۱]

به نظر می‌رسد که انزجار مودودی از غرب او را وادار کرده است که آشکارا اتهامات کذبی را وارد کند که هیچ نظام حقوقی دیگری جز «شریعت» زنان را در برابر آزار، تعرض و تجاوز جنسی حفاظت نمی‌کند.[۳۲] علاوه بر این، بر خلاف لاف‌زنی‌های او، هیچ شاهدی وجود ندارد که ارتش‌های مسلمان در تاریخ در برخورد با زنان آسیب‌پذیر

بهتر از همتایان‌شان در جوامع دیگر عمل کرده باشند. این‌ها باعث می‌شود که بپرسیم چرا این ادعای عجیب مخالف با واقع در جزوه حقوق بشر مودودی آمده است.

اظهار نظرهای مودودی پس از یک تجاوز گروهی پر سر و صدا و بدنام بیان شد که توسط ارتش پاکستان در جریان جنگ داخلی سال ۱۹۷۱ رخ داد که در شرق پاکستان اتفاق افتاد و منجر به تجزیه کشور و استقلال بنگلادش شد.[۳۳] در این خصوص، اصرار مودودی مبنی بر این‌که یک ارتش مسلمان هرگز به زنان تجاوز نکرده است دست‌کم دو کارکرد داشت. این سخنان به منظور آرامش بخشیدن به مخاطبان‌اش بود که هنوز زخم‌دیده‌ی محکومیت بین‌المللی پس از تجاوزهای گروهی در بنگال بودند و منکر این بود که ارتش‌های مسلمان ممکن باشد که دست به تجاوز بزنند.[۳۴] این سخنان به این منظور تدارک دیده شده بود که با متهم کردن غرب به استثمار سیستماتیک جنسی و بدرفتاری با زنان در دوره جنگ آن را در موضع دفاعی قرار بدهد. این با درون‌مایه عمومی نوشته‌های مودودی درباره احکام اسلام تناسب دارد که آمیخته به روحیه‌ای جدلی و ضد غربی است.

با توجه به ذهنیت مودودی، از او نمی‌شد انتظار داشت که اذعان کند که چطور لفاظی درباره ارزش‌های اسلامی و حفاظت عفاف زنان نه تنها می‌تواند با تجاوز در پاکستان هم‌زیستی داشته باشد بلکه می‌تواند مشوق آن نیز باشد. اما در واقع، پس از اسلامی‌سازی ضیاء الحق، تجاوز اغلب با معافیت از مجازات در پاکستان رخ داده است و گاهی حتی به طور سیستماتیک به عنوان ابزاری برای سلطه بر زنان و تقویت دوباره زیردست بودن گروه‌های محروم استفاده شده است.[۳۵]

به هر حال، موضع مودودی باعث بروز تردیدهایی می‌شود که آیا او اصولا درک می‌کند که حقوق مدنی و سیاسی بین‌المللی، مخاطب‌شان مقامات مدعی التزام به قانون و نهادهای دولتی هستند یا نه. قانون حقوق بشر بین‌الملل به همان اندازه برای حفاظت از عفاف در برابر تعرض‌هایی مثل تجاوز به عنف طراحی شده است که برای حفظ مردم از سرقت، قتل یا کلاهبرداری. (البته در مورد تجاوز گروهی موقعی که ارتکاب آن ابزاری برای سیاست‌های دولتی باشد، مثلا وقتی که از آن به عنوان ابزار تصفیه قومی استفاده شود، قانون بین‌المللی ممکن است آن را در ذیل مسائل جنایی بررسی کند). به این ترتیب، حق عفاف مودودی به مشکلی می‌پردازد که خارج از قلمرو حقوق بشر است.

## اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی

اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی با هدف ارائه حقوق بشر اسلامی به صورتی دیپلماتیک،

تعمدا مسائل مهم را در بوته ابهام قرار می‌دهد. بسیاری از تمهیداتی که نقشی فرودست به زنان می‌دهد این کار را به شکل غیر مستقیم انجام می‌دهد و با سبکی غامض نوشته می‌شوند که اهمیت آن برای خوانندگان آشکار نباشد؛ و به ویژه برای خوانندگان نسخه انگلیسی متن.

مثلا در اصل ۱۹ (الف) از نسخه انگلیسی، یکی از بندها به شکل زیر آغاز می‌شود: «هر فرد حق ازدواج، تشکیل خانواده و بزرگ کردن فرزنداناش بر اساس دین، سنت و فرهنگ خود دارد» این را باید به دقت با جمله‌بندی همتای بین‌المللی آن یعنی اعلامیه جهانی حقوق بشر، در اصل ۱۶.۱ مقایسه کرد: «مردان و زنانی که به سن بلوغ رسیده باشند، بدون هیچ محدودیتی به خاطر نژاد، ملیت یا دین، حق ازدواج و تشکیل خانواده را دارند.»

در قانون بین‌الملل، آزادی ازدواج هیچ قید و تبصره‌ای ندارد. اما اصل ۱۹ (الف) اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی برای حق ازدواج تبصره‌ای قائل می‌شود؛ تبصره «بر اساس دین، سنت و فرهنگ خود» به این معناست که احکام «شریعت» می‌توانند محدودیت‌هایی را اعمال کنند از جمله منع زنان مسلمان از ازدواج با غیرمسلمانان.[۳۶] علاوه بر این، یک مرد مسلمان اجازه دارد که تنها با زنی ازدواج کند که یا مسلمان باشد یا از اهل کتاب باشد. علاوه بر این، احکام اسلامی دیگری می‌توانند مثلا مانع ازدواج بین افرادی شوند که ارتباط رضاعی با هم داشته‌اند یا مانع ازدواج مسلمانان و مرتدان شوند.[۳۷] بنابراین تمهید اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی در تعارض مستقیم با اصل اعلامیه جهانی حقوق بشر است که در آن مردان و زنان باید اجازه داشته باشند بدون هیچ محدودیت دینی همسر خود را اختیار کنند.

اصل ۱۹ (الف) نسخه انگلیسی اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی در ادامه می‌گوید: «هر یک از زوجین برخوردار از حقوق و امتیازها و مکلف به تکالیفی هستند که بنا به قانون مقرر شده است.» این زبان را باید با حکم بین‌المللی در اعلامیه جهانی حقوق بشر در اصل ۱۶.۱ مقایسه کرد: «آن‌ها برخوردار از حق برابر برای ازدواج، در طی ازدواج و هنگام انحلال آن هستند.» اینجا هیچ اشاره‌ای به حقوق برابر در نسخه انگیسی اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی نشده است - تنها حقوقی که «بنا به قانون مقرر شده است.» در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، «قانون» یعنی شریعت؛ به این ترتیب همه احکام تبعیض‌آمیز شریعت پیشامدرن را می‌توان بر پا داشت. آیات قرآن که در نسخه انگلیسی اصل ۱۹ (الف) نقل شده‌اند در نسخه چاپی نفیس بخش ارجاعات در پشت متن آمده‌اند که در آن منابع اسلامی ذکر شده‌اند ولی متن این آیات در هیچ جای دیگری در متن نیامده‌اند.[۳۸]

در نسخه عربی اصل ۱۹ (الف) اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، لوازم حقوق در ازدواج و طلاق بسیار روشن‌تر هستند چون منابع اسلامی در متن گنجانده شده‌اند. یکی از آیات نقل شده از قرآن که می‌توان از آن نابرابری زن و مرد را برداشت کرد، فرض زیربنایی اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی است. آیه ۲۲۸ سوره ۲، می‌گوید: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (و زنان را بر مردان حقی است همچنان‌که مردان را بر زنان، و مردان را بر آنان به میزانی برتری است). این یکی از متونی است که به طور سنتی محافظه‌کاران برای تایید برتری مردان بر زنان با استناد به اسلام آن را تفسیر می‌کنند.[۳۹]

نسخه‌های انگلیسی و عربی اصل ۱۹ (ح) تصویرهای متفاوتی ارائه می‌کنند. در نسخه انگلیسی آمده است که «درون خانواده، مرد و زن در تکالیف و مسئولیت‌های‌شان بر حسب جنسیت‌شان، وضعیت طبیعی‌شان، استعدادها و تمایلات‌شان شریک هستند با در نظر گرفتن تکالیف مشترک‌شان در قبال فرزندان و خویشاوندان‌شان.» این نسخه انگلیسی می‌گوید که مرد و زن تکالیف و مسئولیت‌های خانوادگی مشترکی دارند هر چند بر شیوه اشتراک به طور مشکل‌آفرینی تبصره می‌زند. تمهیداتی که به زبان انگیسی آمده‌اند بسته به این‌که از این تبصره‌ها چه برداشتی شود ممکن است به معنای تقسیم نسبتا برابر تکالیف در خانه میان زن و شوهر باشد یا نباشد، به ویژه از این رو عواملی غیر از هم‌بستری در تعیین تکالیف و مسئولیت‌های زوجین فهرست شده‌اند.

نسخه عربی اصل ۱۹ (ح)، که می‌توان فرض کرد نسخه اصیل است، به موضوعی دیگر می‌پردازد. این اصل می‌گوید که مسئولیت خانوادگی شراکتی است میان اعضای خانواده که هر یک بر حسب ظرفیت و طبیعت شخصیت‌اش سهمی ایفا می‌کند و این مسئولیت ورای دایره والدین و فرزندان است و شامل خویشاوندان نزدیک و اقارب و ذوی الارحام نیز می‌شود. در مقایسه با نسخه انگلیسی این اصل، نسخه عربی حق برای یاری و حمایت طلبیدن از اعضای خویشاوندان دورتر نیز قائل می‌شود - حقی که در قانون بین‌الملل به رسمیت شناخته نشده است. این اصل بالقوه تکالیف پشتیبانی الزام‌آور را بر عهده افرادی می‌گذارد که فقط با هم نسبت دور دارند آن هم بر حسب نظام تکالیف متقابل میان اعضای دور خانواده که در احکام «شریعت» پیشامدرن مقرر شده است.[۴۰]

ناسازگاری شدید میان نسخه‌های انگلیسی و عربی نشان می‌دهد که نسخه انگلیسی به نحوی از نو بازنویسی شده است تا آن را برای مخاطب در غرب جذاب‌تر کند در آن‌ها خانواده‌های هسته‌ای هنجار و قاعده هستند و فشار مالی حمایت از خویشاوندان دور سنگین است و از آن استقبال نمی‌شود. برای چنین مخاطبانی، اصل بیان شده در اصل ۱۹

(ح) به عربی جذابیت زیادی نخواهد داشت.

اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی حفظ احکام شریعت پیشامدرن را در نظر دارد که ناتوانی‌هایی را بر زنان تحمیل می‌کند. یک استثنای مهم تمهید اصل ۱۹ (ط) است که می‌گوید هیچ کس نباید بر خلاف میل‌اش ازدواج کند. احکامی که بعضی از فقها به خصوص در «مکتب مالکی» تدوین شده‌اند به ولی دختران اجازه شوهر دادن آن‌ها در هر سنی و بدون رضایت آن‌ها را می‌دهد.[۴۱] رسوم جوامع مسلمان نیز اجازه می‌دهد که دختران به محض این‌که به سن بلوغ برسند وادار به ازدواج شوند. امروز در بسیاری از نقاط خاورمیانه، والدین هم‌چنان دختران‌شان را وادار می‌کنند که تا هنوز بسیار جوان هستند شوهر کنند و سلامت دختران را به خطر می‌اندازند و باعث دل‌شکستگی زنان جوانی می‌شوند که ناگزیر به ازدواج با مردانی هستند که از آن‌ها نفرت دارند – و اغلب ده‌ها سال از خودشان بزرگ‌ترند – و آرزوهای ادامه تحصیل و تحقق آرزوی شغل پیدا کردن‌شان را رها می‌کنند.

بسیاری از مسلمانان احکام پیشامدرن جبر یا اجبار به ازدواج را منسوخ و ناسازگار با آرمان ازدواج به عنوان اتحادی با رضایت آزادانه دو طرف می‌دانند و اصلاحات قانونی در بیشتر کشورهای خاورمیانه رسما حق سنتی ولیِ ازدواج را برای وادار کردن متولی علیه به ازدواج از میان برداشته‌اند.[۴۲] اما هنوز بعضی از مسلمانان باور دارند که ازدواج اجباری دختران جوان از تصویب اسلام برخوردار است. از آن‌جا که شیوه ازدواج اجباری هنوز متوقف نشده است، اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی با تصریح به این‌که هیچ کس نباید مجبور به ازدواج شود، خدمتی کرده است. این یک نمونه نادر در ادبیات مورد بحث است که در آن یک مشکل حقوق بشر واقعی در خاورمیانه با چالش کشیده می‌شود، فقه پیشامدرن نفی می‌شود و تفسیری روشن‌اندیشانه از ضرورت اسلامی آن ارائه می‌شود.

در عین حال، قربانیان در برابر بی‌عدالتی‌ها و آسیب‌هایی که ازدواج اجباری به آن‌ها وارد می‌کند شورش می‌کنند. در سال ۲۰۰۸، در یمن، دختری ده ساله به دادگاه رفت و پس از این‌که مجبور به ازدواج شد تقاضای طلاق کرد و به دنبال او دختری دیگر پس از ازدواج اجباری در سن هشت سالگی ازدواج‌اش را به چالش کشید. مدافعان حقوق بشر از این اقدامات استقبال کردند ولی نیروهای محافظه‌کار این فکر را که کودک دختری بتواند اعتبار چنین ازدواجی را به چالش بکشد، محکوم کردند.[۴۳]

مفصل‌ترین تمهید اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی که به زنان می‌پردازد در اصل ۲۰ آمده است. عنوان اصل ۲۰ در نسخه انگلیسی اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی

«حقوق زنان متاهل» است. مهم است که در این متن هیچ تمهیدی برای حقوق زنان ازدواج ناکرده اندیشیده نشده است - همان‌طور که هیچ تمهیدی برای حقوق مردان متاهل یا مجرد وجود ندارد. با توجه به ماهیت متن، می‌توان دلایل متعددی را برای این امر مفروض گرفت: از همه مردان مسلمان انتظار می‌رود که ازدواج کنند، پس وضعیت یک مرد مجرد مهم نیست. مردان متاهل فرض می‌شود که از حقوق و امتیازات شوهری برخوردارند که همتای تکلیف زن به اطاعت از شوهر و خدمت به اوست. با توجه به ماهیت توجیه‌گرانه و مدافعه‌جویانه این کار، قابل فهم است که نویسندگان نخواسته باشند که اصلی مجزا را در تفصیل حقوق شوهر مسلمان بیاورند. انجام این کار کاملا روشن می‌کرد که آن‌ها بر یک نظام سنتی مردسالار صحه می‌گذارند که در آن قانون از قدرت مرد در مسائل ازدواج و طلاق حمایت می‌کند. مثلا اگر نویسندگان کتک زدن زن نافرمان، داشتن هم‌زمان چهار زن، و رابطه جنسی بدون میل زن، مگر در مواردی که عذر شرعی موجهی برای نپذیرفتن شوهر داشته باشد را در فهرست حقوق شوهر می‌آوردند، تصویری واپس‌گرا از کل طرح‌شان می‌ساخت که آن‌ها از آن پرهیز دارند.

وجود زنان مستقل و خودمختاری که پاسخ‌گوی اتوریته مردان نیستند، در این طرح در نظر گرفته نشده است در نتیجه نیازی به مشخص کردن حقوق زنان ازدواج نکرده وجود ندارد. با سخن گفتن انحصاری درباره حقوق زنان متاهل، نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی آشکار می‌کنند که نظامی مد نظرشان نیست که در آن زنان هرگز از سیطره و قیمومیت مردان بگریزند.

مهم است که به ناسازگاری مهمی در اینجا دقت شود. در طرح‌های حقوق بشر بین‌المللی، تمرکز بر حقوق افراد است فارغ از وضعیت تاهل‌شان. از آن‌جا که زوجین از حقوق برابر در قانون بین‌المللی برخوردار هستند، هر چند تمهیدات خاصی برای حقوق در امر ازدواج وجود دارد، وضعیت تاهل نمی‌تواند تعیین‌کننده اصلی حقوق بشر به شیوه‌ای باشد که در اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی دیده می‌شود.

«حقوق زنان متاهل» که در نسخه انگلیسی اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی آمده است چه هستند؟ اصل ۲۰ مقرر می‌دارد که هر زن متاهل حق دارد که:

الف. در خانه‌ای که همسرش زندگی می‌کند زندگی کند.

ب. اسباب لازم برای تامین سطحی از زندگی را دریافت کند که دون شأن همسرش نباشد و در صورت طلاق در مدت زمان عده، نفقه‌ای مناسب با استطاعت شوهرش، برای خودش و فرزندانی که از آن‌ها مراقبت یا نگه‌داری می‌کند داشته باشد، فارغ از وضعیت مالی خودش، درآمد یا اموالی که خودش ممکن است داشته باشد؛

ج. خواستار انحلال ازدواج (خلعه) بر حسب قانون شود. این حق اضافه بر حق او برای تقاضای طلاق از طریق دادگاه است؛

د. از شوهر، والدین، فرزندان و سایر خویشاوندان‌اش بنا به قانون ارث ببرد؛

ه. رعایت سخت‌گیرانه امور محرمانه‌اش از سوی زوج، یا اگر طلاق بگیرد از سوی همسر سابق، در خصوص اطلاعاتی باشد که ممکن است شوهر درباره او به دست آورده باشد و افشای آن به منافع او زیان برساند. مسئولیت مشابهی در خصوص شوهر یا شوهر سابق نیز بر ذمه زن است.

این طرح محرومیت‌های زنان را تقویت می‌کند. نسخه انگلیسی اصل ۲۰ (ب) در واقع توانایی زن مطلقه را برای ادعای پشتیبانی و حمایت محدود می‌کند. در طی دوران عده، پس از طلاق (یا سه ماه، یا اگر زن مطلقه باردار باشد تا هنگام تولد فرزند)، فقهای پیشامدرن بر این اعتقادند که شوهر بایستی از زن مطلقه‌اش حمایت کند ولی این تکلیف در پایان عده به اتمام می‌رسد. در دوره‌ای که شبکه‌های اعضای دورتر خانواده قوی بوده است، انتظار این بوده که زن مورد حمایت بستگان یا همسر بعدی‌اش قرار بگیرد.

در شرایط معاصر، این قطع شدن تکالیف حمایتی می‌توان زن مطلقه را به تهی‌دستی و فقر بکشاند. معضلات اقتصادی زنان مطلقه‌ای که به استقلال ثروتی ندارند یا اشتغال درآمدزایی ندارند اکنون که شهرنشینی و تغییرات اقتصاد مبرم شده است، خانواده گسترش‌یافته را تضعیف کرده و باعث کاهش توانایی زن مطلقه برای تامین پشتیبانی از سوی بستگان شده است. برای تامین این زنان در برابر تهی‌دستی، اصلاحات قانون خانواده در بسیاری از کشورهای خاورمیانه تکالیف حمایتی شوهر را فراتر از آن‌چه که در شریعت پیشامدرن بوده است گسترش داده است. در نتیجه، شایان ذکر است که اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی به دشواری مالی زنان مطلقه تهی‌دست توجهی نمی‌کند ولی تکالیف و تعهدات مالی شوهر را به دوره عده محدود می‌کند. در چارچوب خود، این امر مستلزم نفی موضع اصلاح‌گرایانه است و بی‌تفاوتی به رنج‌های مالی بسیاری از افراد مطلقه را نشان می‌دهد.

در نسخه انگلیسی اصل ۲۰ (ب) هیچ ذکری از آیه قرآنی ۴: ۳۴ نمی‌آید که در نسخه عربی همان اصل آمده است. آیه نقل شده کنترل مردان بر زنان را به نفقه‌ای که مردان به زنان می‌پردازند مرتبط می‌کند: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (مردان باید بر زنان مسلط باشند چرا که خداوند بعضی از انسان‌ها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است، و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش.[برای زنان] خرج می‌کنند). مسلمانان محافظه‌کار این آیه را برای توجیه برتری

بخشیدن به حقوق مردان ذکر می‌کنند.[۴۴] مهم است که این آیه در متن نسخه عربی اصل ۲۰ (ب) آمده است، که بخشی فرعی از اصلی است که بنا به ادعا با حقوق زنان متاهل مربوط است. نقل آن در این بستر این فکر را تقویت می‌کند که برتری مردان ناشی از این است که از لحاظ اقتصادی زنان را حمایت می‌کنند. وابستگی مالی زنان به مردان به نوبه خود نتیجه احکام دیگر شریعت است که زنان را در خانه محبوس می‌کند. با گنجاندن این آیه قرآنی در متن عربی، تصور بسیار متفاوتی از آن‌چه که متن انگلیسی منتقل می‌کند حاصل می‌شود.

به طریق مشابه، اصل ۲۰ (د) در نسخه انگلیسی‌اش بی‌ضرر به نظر می‌رسد چون بیان می‌کند که زن متاهل حق ارث بردن از شوهر و سایر خویشاوندان را برحسب قانون دارد. اما این قانون ارث شریعت است، که برای زنان به طور کلی قائل به تبعیض است، و به آن‌ها اجازه می‌دهد که تنها نیمی از سهم مردان وارث را در همان وضعیت ببرند، و به ویژه بر زنان بیوه سخت می‌گیرد. در نسخه عربی این اصل، تاثیر شریعت بر توانایی ارث بردن زنان آشکارتر است. آیه قرآنی ۴:۱۲ در این بستر نقل می‌شود که به زن بیوه (حداکثر) یک چهارم اموال شوهرش در صورت نبودن فرزند و (حداکثر) یک هشتم اموال در صورت داشتن فرزند تعلق می‌گیرد. سهم‌های قرآنی حداکثر قانونی ارث بردن زن را مشخص می‌کند چون بنا به عقیده غالب، احکام اسلام اجازه نمی‌دهد که همسر بازمانده (مرد یا زن بیوه) سهمی بیش از سهم قرآنی ببرد.[۴۵] علاوه بر این، شریعت به شوهران مسلمان اجازه می‌دهد که هم‌زمان چهار همسر داشته باشند و اگر شوهر بمیرد و بیش از یک زن داشته باشد، بیوه‌ها باید یک چهارم یا یک هشتم سهم را تقسیم کنند که به تنها همسر می‌رسد، و در این مورد سهم‌های آن‌ها بسیار کاهش پیدا می‌کند. علاوه بر این شوهر بیوه شده، نیمی از اموال را در غیاب فرزندان و یک چهارم آن را در صورت داشتن فرزند به دست می‌آورد که سهمی است که لازم نیست با هیچ یک از وراث دیگر سهیم شود. به این ترتیب، با گنجاندن معیارهای قرآنی برای ارث توسط همسر بازمانده، اصل ۲۰ (د) بار دیگر مقررات تبعیض‌آمیز ارث شریعت را تایید می‌کند و حق زن برای ارث بردن از شوهرش را به شیوه‌ای محدود می‌کند که بسیار به زیان اوست. این اصل هیچ حمایتی را برای هیچ حق بشری که در قانون بین‌الملل فهمیده می‌شود قائل نیست و تلاش هم نمی‌کند که طرح ارث را به شکلی تنظیم کند تا جبران‌کننده فرسایش و از میان رفتن شبکه خانواده گسترده باشد که بنا به آن طرح با تکیه بر اصلی قرآنی معیشت زن بیوه در صورت کم بودن سهم او از اموال شوهر تأمین می‌شود.

در خصوص طلاق، خواننده نسخه انگلیسی اصل ۲۰ (ج)، که در بالا نقل شده است،

ممکن است بیان آن را به این شکل تفسیر کند که معنای‌اش این باشد که زنی که خواستار پایان ازدواج‌اش می‌شود می‌تواند طلاق را به عنوان یک حق ادعا کند. این اصل بیان می‌کند که زن «حق دارد در پی انحلال ازدواج رفته *و آن را به دست بیاورد*» (تاکید به آن اضافه شده است)، که حقی است که گفته می‌شود «مضاف بر حق پیگیری طلاق از طریق دادگاه است.» این اشاره دارد به این‌که حق طلاق برای زنان تضمین شده است که در حقیقت درست نیست. وقتی به متن اصیل عربی نسخه اصل ۲۰ (ج) مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که چنین حقی ارائه نشده است. نسخه عربی می‌گوید که زن می‌تواند از شوهرش «بخواهد» با انحلال ازدواج‌شان از طریق پایان دادن اجماعی توافق کند، که مشهور به خُلع است، یا می‌تواند از قاضی در چارچوب احکام شریعت (فی نطاق احکام الشریعهٔ) خواهان انحلال ازدواج شود. وقتی پیامدها و لوازم این جمله‌بندی را بررسی می‌کنیم، در می‌یابیم که «حق» چندانی برای زن در نظر گرفته نشده است که از شوهرش بخواهد به ازدواج خاتمه دهد یا از دادگاه خواستار انحلال آن بر حسب شریعت شود. بنا به شریعت، شوهر هیچ تکلیفی برای پذیرفتن درخواست او ندارد و مگر در عقاید مکتب فقهی مالکی، زن تنها با مواجه شدن با شرایط دشوار می‌تواند از قاضی با رغم مخالفت شوهرش تقاضای طلاق کند. هدف از تمهیدات نسخه عربی اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی اطمینان بخشیدن به مخاطبانی عمدتا مسلمان بوده است که در آن بنا به احکام شریعت امتیاز مردان حفظ می‌شود در حالی که نسخه انگلیسی به شکلی طراحی شده است که احکام تبعیض‌آمیزی را که حق زن نسبت به طلاق را محدود می‌کند، پنهان کند.

سایر «حقوق»ی که برای زن متاهل در اصل ۲۰ قائل شده‌اند صرفا بازیگوشانه یا بی‌معنا هستند. مثلا در اصل ۲۰، زن حق زندگی در خانه‌ای را دارد که شوهرش در آن زندگی می‌کند. به نظر می‌رسد که این راه حلی برای مشکلی است که در شرایط فعلی در خاورمیانه وجود ندارد، به ویژه در مناطق شهری که به سرعت در چند دهه گذشته رشد کرده‌اند. امروز کمتر مردی قادر است که از پس داشتن محل‌های اقامت جداگانه برای همسران‌اش برآید حتی اگر بخواهد جدا از آن‌ها زندگی کند. در کشورهایی مثل مصر، که فشار جمعیت فراوان است و اسکان شهری به طرز تاسف‌باری ناکافی است، برای شوهر متوسط تقریبا غیرممکن است که دو محل اقامت پیدا کند و استطاعت آن را هم داشته باشد تا جدا از همسرش در خانه‌ای دیگر زندگی کند. در واقع، کمبود مسکن در بعضی از مناطق شهری چنان جدی است که حتی زوج‌هایی که از هم طلاق گرفته‌اند ممکن است مجبور باشند در همان مکان هم‌چنان با هم زندگی کنند – چون هیچ یک از دو همسر سابق نمی‌توانند مسکن دیگری که استطاعت‌اش را داشته باشند پیدا کنند. علاوه

بر این، چون اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی چند همسری را ملغی نمی‌کند، این «حق» ممکن است به این معنا تفسیر شود که همسران متعدد نمی‌توانند خواستار این شوند که شوهر مسکن مجزایی برای‌شان فراهم کند، همان‌طور که با احکام «شریعت» پیشامدرن می‌توانست این کار را بکند، اما مجبور می‌شوند که در خانه مشترکی با شوهرشان زندگی کنند. سودبرنده از این «حق» شوهر خواهد بود که از هزینه تامین چند همسر در مکان‌های جدا خلاص می‌شود.

اصل ۲۰ (ه) مدعی است که به زن حق می‌دهد که هر اطلاعات بالقوه زیان‌باری درباره او که شوهرش ممکن است از آن باخبر باشد محرمانه نگه داشته شود ولی همان حق را هم درباره اطلاعات محرمانه‌ای که زن از شوهرش بداند به او می‌دهد. به این ترتیب، فهرست کردن این حق با حقوق زنان متاهل گمراه‌کننده است اینجا هیچ تفاوتی مهمی بین نسخه‌های عربی و انگلیسی نیست ولی هیچ کدام از موارد تمهید فراهم شده مؤدی به اهمیت حقوق بشر نیست. یک جنبه معماگونه‌ی این اصل این است که احکام فقهی اسلام مانع از این می‌شود که زوجین اطلاعات مضر درباره یکدیگر را افشا کنند؛ درست بر عکس، شوهر ممکن است لازم باشد این کار را برای فسخ کردن ازدواج انجام دهد و زن نیز ممکن است برای فسخ ازدواج یا طلاق این کار را بکند. بسته به شرایط، قادر بودن بر آشکار کردن شواهدی درباره عیوب، ناکامی‌ها و سوء رفتار شوهر ممکن است تنها راهی باشد که یک زن مسلمان برای خاتمه دادن به ازدواج در اختیار داشته باشند.[۴۶] در نتیجه، چنین می‌توان تصور کرد که چنین حکمی مانع از این می‌شود که زن بتواند در مقابل مخالفت شوهرش در برابر ممنوع دانستن شهادت زن درباره شواهد مرتبط، مانند بیماری یا عقیم بودن شوهر، به ازدواج خاتمه دهد. از آن‌جایی که این تمهید هیچ حق مهمی را برای زن متاهل قائل نیست، گنجانده شدن آن ممکن است به خاطر تلاشی باشد برای حاشیه فراهم کردن بر فهرست محدود حقوقی که در طرح اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی برای زنان ارائه شده است.

## اسلامی‌سازی در ایران و قانون اساسی ایران

قانون اساسی سال ۱۳۵۸ ایران به صراحت به زنان جایگاه شهروند درجه دوم نمی‌دهد و تمهیداتی را فراهم می‌کند که اگر آن‌ها را به تنهایی ببینیم، ممکن است بیانگر این باشد که حقوق برابر زنان را تصویب می‌کند. بخشی از مقدمه قانون اساسی با عنوان «زنان و قانون اساسی» انقلاب را به عنون دلسوز حقوق زنان تصویر می‌کند و می‌گوید که پس از سرنگونی شاه، مردم هویت اصیل خود و حقوق انسانی‌شان را بازخواهند یافت و در

نتیجه، زنان «باید از افزایش قابل ملاحظه حقوق‌شان بهره‌مند شوند.»[۴۷] اصل ۳.۱۴ شامل فهرستی از اهداف جمهوری اسلامی است: «تامین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون.» اصل ۲۱.۱ خواستار «ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او» است.

می‌توان تمهیداتی از نوع بسیار متفاوتی را نیز دید که بسیار هم‌نوا با طرح‌های حقوق بشر اسلامی است که در اینجا بحث شده‌اند. پیش‌تر متذکر شدیم که قانون اساسی ایران در اصل‌های ۲۰ و ۲۱ می‌گوید که حقوق شهروندان مقید به معیارها و موازین اسلامی است و حقوق زن به طور خاص نیز مشمول همین تبصره‌ها هستند. پیامد منفی این تبصره‌ها باید تاکنون آشنا باشند.

آن بخش از دیباچه که درباره زنان و قانون اساسی است اشاره می‌کند که کارکرد زنان عمدتا زاییدن فرزندانی است که متعهد به ایدئولوژی رژیم باشند. بخشی از دیباچه می‌گوید:

> خانواده واحد بنیادین جامعه و کانون اصلی رشد و تعالی انسان است و توافق عقیدتی و آرمانی در تشکیل خانواده که زمینه‌ساز اصلی حرکت تکاملی و رشد یابنده انسان است اصل اساسی بوده و فراهم کردن امکانات جهت نیل به این مقصود از وظایف حکومت اسلامی است، زن در چنین برداشتی از واحد خانواده، از حالت (شی بودن) و یا (ابزار کار بودن) در خدمت اشاعه مصرف‌زدگی و استثمار، خارج شده و ضمن بازیافتن وظیفه خطیر و پر ارج مادری در پرورش انسان‌های مکتبی پیشاآهنگ و خود هم‌رزم مردان در میدان‌های فعال حیات است و در نتیجه پذیرای مسئولیتی خطیرتر و در دیدگاه اسلامی برخوردار از ارزش و کرامتی والاتر خواهد بود.

اگر به این عبارات در سیاق خودش نگاه کنیم، تاکید بر خانواده و نقش زنان در پرورش فرزندان اشاره‌ای است به هدف بازگشت زنان ایرانی به نقش خانگی‌شان پس از دهه‌هایی که در زمینه آموزش، اشتغال و حرفه‌های مختلف و خدمت دولتی پیشرفت کرده‌اند. این مضمون خانواده در اصل ۱۰ قانون اساسی در کنار این ادعا تکرار شده است که احکام اسلام و اخلاق باید بر آن حاکم باشد: «از آن‌جا که خانواده واحد بنیادی جامعه اسلامی است، همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد.»

این‌که این‌ها به چه معنا بود در یکی از نخستین اقداماتی که آیت‌الله خمینی در بهمن ۱۳۵۷ انجام داد دیده می‌شود که لایحه حمایت از خانواده سال ۱۳۴۶ را که در سال ۱۳۵۴ اصلاح شده بود کنار گذاشت. لایحه حمایت از خانواده یکی از دو مورد اصلاحات پیشرو در قانون احوال شخصیه اسلامی بود که در خاورمیانه در نیمه آخر قرن بیستم اجرا شد (مورد دیگر قانون احوال شخصیه سال ۱۹۵۶ تونس بود). این لایحه شامل قوانینی بود که لازم می‌دانست همه اقدامات مربوط به طلاق در برابر دادگاه انجام شود (و در نتیجه حق شوهر برای طلاق فراقانونی با جاری کردن لفظ طلاق از میان می‌برد)؛ که به نحو مهمی زمینه‌های درخواست طلاق را برای زنان گسترش می‌داد؛ حضانت را بر حسب منافع فرزند اعطا می‌کرد (به جای این‌که حضانت را به طور خودکار پس از دو سالگی برای پسران و پس از هفت سالگی برای دختران به پدر بدهد)؛ و مرد متاهل را ملزم می‌کرد که پیش از اختیار کردن همسر دوم اجازه دادگاه را بگیرد که تنها در صورتی داده می‌شد که می‌توانست دادگاه را متقاعد کند که استطاعت رفتار عادلانه با هر دو همسر را دارد.[۴۸] خمینی و سایر روحانیون با ادعای این‌که این اصلاحات ناقض احکام شریعت هستند، لایحه حمایت از خانواده را محکوم کردند. در مورد دیگری از آشکار شدن رویکرد آن‌ها، نهاد ازدواج موقت را که نهادی اختصاصا مربوط به شیعه دوازده امامی بود ترویج دادند که بنا بر آن مرد می‌تواند به مدتی محدود از خدمات جنسی یک زن متمتع شود.[۴۹] این نهاد را فمینیست‌های ایرانی به شدت محکوم کرده و آن را مایه انحطاط زنان می‌دانند و مسلمانان سنی آن را نوعی از روسپی‌گری می‌دانند.

ممکن است تعجب کنیم که چطور فکر ارتقای نقش زنان در اصل ۱۰ با اصل ۲۸ سازگار است که در بخشی از آن آمده است که «هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند.» برای فهم بهتر تمهیدات اصل ۱۰ و اصل ۲۸، مفید است که اسنادی را بررسی کنیم که نشان می‌دهد که ایران پساانقلابی سعی کرد که زنان را به نقش خانگی‌شان عقب براند. با محصور کردن زنان در وظایف مادری در اولین فرصت، رژیم مشوق ازدواج زودهنگام دختران با پایین آوردن سن ازدواج از ۱۸ سالگی به نه سالگی شد.[۵۰] البته، این‌که دختران در سن پایین ازدواج کنند به معنای محروم کردن بسیاری از آن‌ها از ادامه تحصیل‌شان و آماده شدن برای شغل بوده و در نتیجه چشم‌انداز خودکفایی آن‌ها را محدود می‌کرد.

در ادامه هدف در خانه نگه داشتن زنان، در سال‌های پس از انقلاب، فرصت‌های آموزشی زنان به شیوه‌های مختلفی محدود شدند، زنان از طیف زیادی از مشاغل مهم اخراج یا کنار گذاشته شدند و از اشتغال در رسانه‌ها و صنایع سرگرمی کنار نهاده شدند

و زنان در عمل از جهان سیاست و دولت حذف شدند. زنان از تصدی شغل قضاوت در دادگاه‌ها منع شدند - و به این ترتیب از نقش داشتن در حکم قانونی که خواستار تنزل مقام آن‌ها بود کنار گذاشته شدند.[۵۱]

در تلاشی دیگر برای محدود کردن زنان به فضای خانه، رژیم سیاست‌های شدید تولید نسل را در پیش گرفت. رژیم با سرخورده شدن به خاطر ناتوانی‌اش در رسیدگی به مشکل رشد سرسام‌آور جمعیت که در پی آن پدید آمد، این جریان را معکوس کردن و بسیاری از محدودیت‌ها را برای مشارکت زنان در نیروی کار محدود کرد و با قوت در پی کنترل زاد و ولد رفت.[۵۲]

معیارهای اسلامی که درباره زنان ایرانی اعمال شده بود حق آن‌ها را برای انتخاب نوع پوشش از میان برداشت. حاکمان روحانی ایران به شدت، البته به طرز ناهمسانی، مقررات پوشش اسلامی را الزام کردند که به ادعای آن‌ها برای حفظ اخلاق ضروری بود. زنان تحت فشار قرار گرفتند که سر تا پا یا چادر بپوشند یا پوششی سیاه یا با رنگ‌های مرده داشته باشند و به خاطر تخلف‌های جزیی از رعایت پوشش مزبور مجازات‌های جزایی سختی می‌دیدند. زنان ایران در برابر این وضعیت ایستادگی کردند و کوشیدند با پوشش‌های بازتر موی سر و وارد کردن تنوع رنگ در لباس‌شان، با ریسک دستگیر شدن و شلاق خوردن به خاطر مبارزه‌جویی‌شان، از این تحمیل بگریزند.[۵۳] رژیم که از مقاومت زنان در برابر مقررات حجاب عصبانی بود در سال ۱۳۷۵ مجازات تخلف را گسترش داد و حکم زندان و جریمه را نیز به مجازات زنانی افزود که به خاطر پوشش «غیر اسلامی» دستگیر می‌شدند.[۵۴]

گشت ارشاد نیز به طور سیستماتیک به ارعاب و آزار زنان می‌پرداختند تا آن‌ها را از ظاهر شدن در ملاء عام با مردانی که با آن‌ها نسبتی ندارند دلسرد کنند. علاوه بر این، توانایی زنان برای ورزش کردن نیز با مقرراتی که حکم می‌کرد فعالیت‌های ورزشی زنان در مکان‌هایی دور از نگاه مردان انجام شود، به شدت محدود شد و هنگام حضور در مکان‌های عمومی زنان می‌بایست لباس‌های گشاد پر دردسری می‌پوشیدند حتی در موقع شنا یا اسکی.

اما ایران با ایجاد این سیاست‌های واکنشی مراقب نیز بود که تصویری مترقی‌تر در مجامع بین‌المللی ارائه کند. پس از سال‌ها منع حضور زنان در بازی‌های المپیک و فرستادن تیم‌های تماما مرد، که از رژه رفتن در استادیوم‌های المپیک پشت سر زنان کشور میزبانی که پلاکاردهای نام ایران را حمل می‌کردند امتناع می‌کردند، ایران به چند زن ورزش‌کار اجازه داد که در بازی‌های المپیک آتلانتا شرکت کنند. هر چند زنان ورزشکار ایران تنها

در مراسمی رقابت می‌کردند که می‌توانستند لباس اسلامی گشاد و پوشاننده به تن کنند، یک زن ایرانی با لباس سپید زیبایی که سر تا پای‌اش را پوشانده بود پرچم ایران را حمل کرد و جلوی آن‌ها در استادیوم حرکت کرد. ایران اعلام کرد که هدف این نمایش این بوده است که «تبلیغات مسموم درباره جایگاه زنان در ایران را خنثی کنند.»[۵۵] یعنی همان وقتی که در داخل به سرکوب می‌پرداختند، روحانیون حاکم تصمیم گرفتند که احکام مقدس پوشش اسلامی را می‌توان به نحو مهمی در شرایطی که تحمیل پوشش کامل زنان مایه انتقاد و ریشخند بین‌المللی علیه ایران می‌شد، کنار بگذارند.

زیگ‌زاگ رفتن در سیاست‌های مربوط به حقوق زنان در ایران در چند دهه پس از انقلاب نشان داده است که حتی دولتی تئوکراتیک می‌تواند تفسیرهای‌اش از احکام اسلام را در پاسخ به محاسبات سیاسی تغییر دهد. مثلا پس از این‌که احیای احکام پیشامدرن شریعت که تکالیف حمایتی شوهر را محدود می‌کرد، منجر به بیچارگی زنان بیوه شد، و باعث تحریک شدید افکار عمومی شد، دولت احکام اسلامی را کنار گذاشت و به زنان توانایی بیشتری داد که از شوهران سابق‌شان تقاضای حمایت کنند.[۵۶] این نشان داد که به رغم رویکردهای واکنشی، حداقل بعضی در این تئوکراسی به قدر کافی عمل‌گرا بودند که تطبیق احکام پیشامدرن را که در نظر بگیرند که باعث می‌شد تصویری عقب‌مانده یا بی‌تفاوت به نیازهای فقرا از رژیم بسازد.

ایران که بسیار از اعتماد به نفس درباره توجیه‌ها و بهانه‌هایش برای عدم همراهی با قانون بین‌المللی فاصله داشت، اغلب نشان شرمندگی فراوانی به خاطر آشکار شدن نقش‌اش به عنوان ناقض حقوق زنان نشان داده است و رهبران ایران با استیصال ادله‌ای ارائه کرده‌اند و ادعا کرده‌اند که سیاست‌های‌شان درباره حقوق زنان با قانون بین‌الملل سازگار است.[۵۷] حاکمان تئوکراتیک ایران به شدت از طالبان که ضد شیعی بودند، نفرت داشتند. ایران مشتاقانه از تفاوت میان سیاست‌های نسبتا ملایم‌اش در قبال زنان و سیاست‌های به شدت عقب‌مانده طالبان در کشور همسایه‌شان افغانستان بهره‌برداری کرد. در سال ۱۳۷۵، آیت‌الله جنتی آشکارا طالبان را محکوم کرد: «چه چیزی بدتر از ارتکاب خشونت، تنگ‌نظری و محدود کردن حقوق زنان و وهن اسلام هست؟»[۵۸] در عین حال که سیاست‌های عقب‌مانده طالبان را محکوم می‌کردند، رژیم هم‌چنان محدودیت‌های اسلامی را بر زنان اعمال می‌کرد که ایدئولوژی واکنشی آن را نشان می‌داد. آیت‌الله خامنه‌ای، فقیه حاکم بر ایران، زنان ایرانی را به خاطر استقبال از عقاید فمینیستی غربی ملامت کرد و اصرار داشت که این عقاید باعث بی‌بند و باری جنسی می‌شود و زنان ایرانی باید از «الگوی اسلامی» برابری جنسی تبعیت کنند.[۵۹]

نکته مهم این‌که پس از آن‌که مجلس ایران رأی به تصویب کنوانسیون زنان داد، تصویب پیشنهادی در ۲۱ مرداد ۱۳۸۲ به حکم شورای نگهبان رد شد و ادعا شد که این مصوبه هم مغایر با احکام اسلام است و هم مغایر با قانون اساسی. به این ترتیب، کوشش نمایندگان منتخب مردم ایران برای تصویب قانون حقوق بشر بین‌الملل زنان توسط روحانیون با استفاده از تمهیدات قانون اساسی که قائل به اولویت احکام اسلامی است خنثی شد و روشن کردند که تبصره‌های اسلامی درباره حقوق زنان در قانون اساسی مانع برابری زنان است. پس از آن، کنش‌گران حقوق زنان ایرانی بسیج شدند و خواستار تغییر قانون اساسی شدند و ادعا کردند که شرایط قانون اساسی مانعی مهم بر سر راه بهبود حقوق زنان است.[ ۶۰]

دشمنی رژیم با حقوق بشری بین‌المللی زنان در تعقیب و محاکمه «مهرانگیز کار» خودش را نشان داد که به همراه همکار وکیل‌اش شیرین عبادی - که بعدا جایزه نوبل را گرفت - یکی از مدافعان برجسته حقوق زنان است به شکلی که در قانون بین‌المللی آمده است. کار در سال ۱۳۷۹ بازداشت شد و در دادگاهی که مشخصه‌اش به طور طبیعی فقدان روند مناسب دادرسی بود متهم به اتهاماتی از قبیل نشر اکاذیب علیه رژیم، نفی احکام شریعت و نقض مقررات پوشش اسلامی ایران شد. او در نهایت در سال ۱۳۸۰ محکوم شد.[۶۱] کار توانست اجازه خروج از ایران را به خاطر معالجه فوری سرطان بگیرد و تصمیم گرفت در تبعید باقی بماند و در خارج از کشور هم‌چنان به نوشتن ادامه دهد و در آثارش گفت که جدایی دین از دولت شرط رسیدن زنان ایرانی به برابری است.[۶۲] تلافی‌جویی رژیم علیه کار شدید بود؛ وکیلی ناسازگاری میان حقوقی که احکام اسلامی ایران برای زنان قائل می‌شد و حقوق در قانون بین‌الملل آمده را آشکار کرده بود و این تهدیدی جدی از سوی رژیمی تلقی می‌شد که هم‌زمان می‌خواست علیه زنان تبعیض روا دارد و هم این توهم را حفظ کند که سیاست‌های‌اش درباره زنان مترقی است.

سرکوب بی‌رحمانه‌ای که علیه کنش‌گران کمپین یک میلیون امضا در سال ۱۳۸۵ رخ داد نشانگر خشم حاکمان ایران بود که مجبور شده بودند با یک کمپین عظیم برآمده از متن مردم رو به رو شوند که هدف‌اش واژگون کردن قوانینی بود که برابری را از زنان سلب می‌کرد. در این کمپین، کنش‌گران حقوق زنان جویای آموزش دادن به مردم درباره قوانین تبعیض‌آمیز شده بودند و یک میلیون امضا از ایرانیان مختلف در عریضه‌ای جمع‌آوری کردند که خواستار برابری زنان بود. رژیم تلاش‌های آنان برای بسیج کردن حمایت عمومی برای مساوات زنان را جرمی بزرگ تلقی کرد و به دنبال خفه کردن این جنبش از طریق دستگیری‌ها و زندانی کردن گسترده این کنشگران رفت.[۶۳]

جمهوری اسلامی در ادامه سیاست‌های تنزل زنان به مقام درجه دوم، زنان را از نشستن در استادیوم‌ها برای تماشای برنامه‌های ورزشی منع کرده است. زنان ایرانی بارها این ممنوعیت را به چالش کشیده‌اند. در نیمه اسفند سال ۱۳۸۴ دو حادثه نشانگر سرکوب بودند. در یکی، مأموران امنیتی به زور صدها تماشاگر زن را از استادیومی در تهران که در آن مشغول تماشای تورنمنت جام جهانی ژیمناستیک بودند بیرون کردند. در ماجرای دوم، ده‌ها زن جوان که بلیط شرکت در مسابقه فوتبال بین ایران و کاستاریکا را گرفته بودند اجازه ورود به استادیوم آزادی تهران را پیدا نکردند. زنان پس از این‌که اجازه ورود به استادیوم را پیدا نکردند، تظاهراتی اعتراضی برگزار کردند که باعث شد مقامات تظاهرکنندگان را در صورت متفرق نشدن تهدید به دستگیری و فرستادن به زندان بدنام اوین کنند.[۶۴] «آفساید»، یک فیلم تاثیرگذار طنز در سال ۱۳۸۵، درباره دخترانی ساخته شد که نومیدانه می‌کوشیدند برای تماشای مسابقه تعیین کننده جام جهانی وارد استادیوم شوند. این فیلم که در ایران سانسور شد به کارگردانی کارگردان مشهور بین‌المللی «جعفر پناهی» ساخته شد و خارج از کشور توزیع شد. پناهی به خاطر ساختن این فیلم و فیلم‌های دیگر که در چشم تئوکرات‌های ایران براندازانه می‌آمد، در نهایت محکوم به شش سال زندان در آذر سال ۱۳۸۹ شد و به مدت بیست سال از کارگردانی، سناریونویسی، انجام مصاحبه و ترک ایران محروم شد.[۶۵]

پس از دهه‌ها محدود کردن خشونت‌آمیز فرصت‌های زنان برای مشارکت در ورزش، وقتی در ژوئن سال ۲۰۱۱ فدراسیون بین‌المللی فوتبال، فیفا، مانع از شرکت تیم فوتبال زنان در مسابقات تعیین‌کننده المپیک به خاطر پوشیدن لباسی اسلامی شد که از مقررات صریح فیفا برای لباس ورزشکار تخطی کرده بود، رژیم واکنشی خشمگینانه نشان داد. فیفا تغییراتی اعمال کرد و اجازه پوشیدن روسری مخصوصی را داد که به زنان ورزش‌کار مسلمان اجازه شرکت می‌داد ولی ایران تیمی را فرستاد که کلاه به سر داشتند و این کلاه‌ها پوشش مجاز برای سر نبودند. رییس جمهور احمدی‌نژاد به مقامات فیفا حمله کرد و آن‌ها را «دیکتاتورها و استعمارگرانی خواند که می‌خواهند سبک زندگی‌شان را به بقیه تحمیل کنند.»[۶۶] البته، به خاطر این‌که رژیم او همه زنان ایرانی را، از جمله ورزشکارانی را که پوشش مناسب دستوری تئوکراسی را نداشتند، تنبیه می‌کرد، اعتراض‌های احمدی‌نژاد نمونه‌ای از دوگانگی شدید بود. علاوه بر این، اگر از دید رژیم فیفا سبک زندگی مربوط به استعمارگری غربی را تحمیل می‌کرد، برای ایران معنایی نداشت که اصرار داشته باشد که تیم زنان‌اش در مسابقات فیفا شرکت کنند و در این مسابقات باید با تیم بریتانیای کبیر هم بازی می‌کردند که خود یک قدرت استعماری تمام‌عیار بود. ناسازگاری‌های شدید

و سردرگمی در لفاظی‌های ایران با دشواری‌هایش برای حل جاه‌طلبی‌هایش برای این‌که به مثابه کشوری محترم با او برخورد شود که در فعالیت‌های بین‌المللی در کنار سایر کشورها شرکت می‌کند ارتباط دارد در حالی که در همان حال به مقرراتی واپس‌گرا چسبیده بود که حکم به فرودست بودن زنان و محدودیت‌های پوشش سختگیرانه می‌داد.

در فروردین ۱۳۸۹، نشانه‌ای از عزم ایران برای به دست آوردن نقشی برجسته در زمینه حقوق بشر زنان در سازمان ملل رخ داد. ایران توانست حمایت آسیایی‌ها را برای تلاش‌اش برای پیوستن به کمیسیون تازه سازمان ملل درباره وضعیت زنان مهندسی کند. این کمیسیون مشهور به «زنان سازمان ملل» است، نهادی که قرار است استانداردهای برابری زنان را به پیش ببرد. پیداست که ایران به دنبال این نقش در سازمان ملل بود تا اهمیت‌اش را تقویت کند و در همان حال حمایت از حقوق بشر در صحنه داخلی را سرکوب کند. به خاطر مخالفت شدید، ایران نهایتا در رأی‌گیری برای کشورهای که قرار بود نماینده آسیا در کمیسیون باشند، در نوامبر ۲۰۱۰ باخت.[۶۷] اما جاه‌طلبی‌های ایران برای این‌که بازیگری در نهادهای سازمان ملل مرتبط با حقوق بشر زنان باشد هم‌چنان ادامه دارد که نشانی است از دورویی‌ای که جای اصرار پرخاش‌جویانه‌اش بر حق خاص بودن اسلامی‌اش به زیان حقوق بشر را گرفته است.

## پیش‌نویس قانون اساسی الازهر

پیش‌نویس قانون اساسی الازهر ویژگی‌هایی دارد که مشابه با مواردی است که در قانون اساسی ایران یافت می‌شوند هر چند پیش‌نویس الازهر متنی بسیار کوتاه‌تر است. اصل ۷ در مورد مقررات حاکم بر «جامعه اسلامی» می‌گوید که خانواده پایه اجتماع است و بنیان‌های خانواده عبارت‌اند از دین و اخلاق، و اصل ۸ می‌گوید که حفظ خانواده یک وظیفه دولتی است. همان‌طور که اشاره رفته است، «حفظ خانواده» عباراتی است اشاره‌ای که محافظه‌کاران مسلمان برای یاد کردن از نظامی از آن استفاده می‌کنند که مستلزم فرودست بودن زنان در برابر مردان و محدود شدن آن‌ها به فضای خانه است.

در پیش‌نویس الازهر، اصل ۸ می‌گوید که دولت باید مشوق ازدواج زود هنگام باشد و فراهم‌کننده «اسبابی باشد که با تکیه بر آن زن بتواند از شوهرش اطاعت کند و مراقب فرزندان‌اش باشد و حفظ خانواده را نخستین وظیفه خود بداند.» این نشان می‌دهد که چقدر در این طرح‌ها، دولت به عنوان مجری ارزش‌های ادعایی سنتی قلمداد می‌شود آن هم در زمانی که تغییرات اجتماعی و اقتصاد خانواده سنتی را سست کرده‌اند. این نشان‌دهنده انزجار شیوخ الازهر از واقعیت فعلی مصر است که در آن زنان زیادی تحصیل

کرده‌اند و شغل‌های تمام وقت دارند و به این وسیله استقلال به دست آورده‌اند و از حصر خانه فرار کرده‌اند. قدرت امرار معاش زنان کنترلی را که شوهران‌شان قبلا از آن به عنوان تنها نان‌آور برخوردار بودند سست کرده است که سازگار با پیش‌فرض‌های قانون خانواده اسلامی نیست. بنابراین، پیش‌نویس الازهر برنامه‌هایی دولتی را در نظر می‌گیرد که هدف‌شان معکوس کردن این تغییرات است و اطمینان از این‌که زن به وظایف‌اش به عنوان مادر و کدبانو اولویت بدهد و به شوهرش احترام بگذارد.

علاوه بر تمهیدی که تضمینی عمومی درباره حق کار در اصل ۳۷ قانون اساسی الازهر ارائه می‌کند، تمهیدی مجزا در اصل ۳۸ وجود دارد که می‌گوید زنان حق کار کردن در محدوده احکام شریعت اسلامی را دارند. مهم است که در این زمینه هیچ تبصره اسلامی‌ای بر حق کار کردن مردان اعمال نشده است - که بیانگر این نکته است که امکان ندارد که انتخاب شغل مرد مخالف اصول شریعت باشد. با جمع‌آوری سایر موارد می‌توان فرض کرد که زنان برای کار کردن به اجازه همسرشان نیاز دارند و تنها اجازه دارند شغل‌های محدودی داشته باشند که برای زنان مناسب‌اند و آن‌ها را در مجاورت نامناسب با مردان قرار ندهند.

برجسته‌ترین تمهید پیش‌نویس قانون اساسی الازهر اصل ۱۴ است که در نسخه انگلیسی می‌گوید: «پوشیدن لباس پر زرق و برق ممنوع است و رعایت احساسات دیگران یک وظیفه است. دولت باید قانونی تصویب کند و تصمیماتی بگیرد برای حفظ احساسات مردم در برابر هرزگی بر اساس احکام شریعت اسلامی.» ترجمه انگلیسی اصل ۱۴ صادقانه به نظر نمی‌رسد. خواننده اصل ممکن است درنیابد که این منع پوشیدن لباس پر زرق و برق درخواستی از دولت است برای در پیش گرفتن راه‌هایی برای وادار کردن زنان به پوشاندن خود در فضاهای عمومی و دلسرد کردن آن‌ها از ترک خانه‌های‌شان یا معاشرت با مردانی خارج از حلقه خانواده. استفاده از اصطلاح «هرزگی» در این بستر گمراه‌کننده است چون این تصور را ایجاد می‌کند که نگرانی محدود کردن عیاشی به طور کلی است ولی در واقع فقط رفتار «بی‌شرمانه» زنان است که مورد نظر است. در نسخه عربی اصل ۱۴، کلمه معادل به آن‌چه «لباس پر زرق و برق» آمده است، عبارت «تبرج» است. این اشاره به دستور قرآنی در سوره ۳۳ آیه ۳۳ است که می‌گوید: «وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى.»[۶۸] این آیه به این شکل تفسیر می‌شود که یعنی زنان نباید لباس گشوده و تحریک‌آمیز بپوشند و زینت‌های‌شان را آشکار کنند و محافظه‌کاران اسلامی آن را به معنی حجاب سنگین و نداشتن هیچ نوع آرایشی برای زنان هنگامی که در معرض نگاه مردان خارج از خانواده قرار می‌گیرند تفسیر می‌کنند.[۶۹] گنجانده

شدن ممنوعیت «تبرج» زنان در تمهیدات بنیادین اولیه نسخه پیش‌نویس قانون اساسی الازهر ذهنیت نویسندگان‌اش، اولویت‌های اجتماعی و رویکردشان را نسبت به حقوق زنان آشکار می‌کند.

در نسخه عربی اصل ۱۴، پس از ممنوعیت تبرج، سخنانی آمده است مبنی بر این‌که حفظ آبرو وظیفه‌ای واجب است. این را می‌توان توجیهی برای حفظ مفهوم آبروی عربی دانست که به طور سنتی برای توجیه جداسازی و منزوی کردن زنان و تحمیل مجازات‌های خشن برای زنان (نه مردان) به خاطر شکستن تابوهای جنسی استفاده می‌شود.[۷۰] پیش‌نویس الازهر هم‌چنین می‌گوید که دولت باید قوانینی صادر کند که مانع از تعرض به حس نجابت عمومی بر اساس احکام شریعت اسلام شود. بنا به تجربه، می‌توان فرض کرد که این قوانین ممکن است شامل مجازات‌هایی برای زنان به خاطر خارج شدن از خانه بدون همراهی یک مرد و به خاطر نپوشیدن حجاب باشد.

## اعلامیه قاهره و قانون پایه سعودی

چنان‌که ذکر آن رفت، اعلامیه قاهره به دقت تدوین شده است تا از ارائه تمهیداتی برای برابری حقوق زنان پرهیز شود - همان‌طور که از سندی که توسط عربستان سعودی تصویب شد انتظار می‌رود، که در آن تبعیض جنسیتی یک سیاست دولتی است. اصل ۶، با صورت‌بندی سیالی می‌گوید که زنان با مردان در «کرامت انسانی» برابرند و هیچ چیزی درباره برابری در حقوق نمی‌گوید. اما اصطلاح «حقوق» بعدا در همان اصل به کار رفته است و مقرر می‌دارد که یک زن «حق برخوردای از حقوق را دارد و هم‌چنین وظایف و تکالیفی نیز دارد.» تکالیف نامعین رها شده‌اند و تنها سه حق به این شکل برشمرده شده‌اند: حق زن برای داشتن شخصیتی حقوقی، مالکیت و مدیریت اموال‌اش، و حفظ نام و نسب‌اش. دو مورد اول، در زمره بهبودهای مهم در زمینه حقوق زنان است که اسلام بیش از هزار سال پیش ارائه کرده است، ولی امروز چندان مهم نیستند، چون این حقوق حداقلی امروز مفروض تلقی می‌شوند. «حق» سوم باعث پیشرفت موقعیت زنان در جوامع خاورمیانه نمی‌شود که در آن‌ها زنان به طور سنتی نام خانوادگی‌شان را پس از ازدواج حفظ می‌کنند. اصل ۶ هم‌چنین وظیفه پرداختن نفقه به زن را به مرد برای مراقبت از خانواده تحمیل می‌کند و در نتیجه رابطه زناشویی سنتی را استمرار می‌بخشد که در آن شوهر هم ارباب و هم نان‌آور خانواده تلقی می‌شود و زن ملزم به اطاعت کردن از اوست.

علاوه بر این، به نظر می‌رسد که اعلامیه قاهره استفاده از معیارهای اسلامی را مد نظر قرار می‌دهد تا آزادی تحرک زنان و اشتغال آن‌ها را محدود کند. اصل ۱۲ می‌گوید که

هر کسی حق دارد که در چارچوب شریعت، آزادی تحرک داشته باشد. اگر به احکام سنتی شریعت ارجاع داده می‌شد، این تمهید ظاهرا خنثی محدودیت‌هایی را برای تحرک زن در نظر می‌گرفت و مانع از این می‌شد که زنان جز با اجازه شوهران‌شان از خانه خارج شوند و تنها با همراهی مردی از خویشاوندان‌شان سفر کنند. هر چند اصل ۱۳ می‌گوید که زن و مرد حق دستمزد منصفانه برای کارشان بدون تبعیض دارند – که گامی مثبت است – محدود کردن زمینه‌هایی که در آن زنان اجازه کار دارند را ممنوع نمی‌کند. به جای آن، می‌گوید که هر کسی آزاد است که شغلی را انتخاب کند که برای او مناسب است و در «جهت منافع او و جامعه باشد» و فرد «نمی‌تواند به کاری فوق طاقت‌اش گماشته شود.» این شرایط به مقامات اجازه می‌دهند که زنان را از کار کردن به دلیل نامناسب بودن برخی کارها که فوق طاقت‌شان است برکنار کنند یا منافع جامعه اقتضای برکناری آن‌ها را دارد. این تخطی از اصل ۲۳.۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر است که تضمین می‌کند که هر کسی حق کار کردن دارد و می‌تواند آزادانه شغل‌اش را انتخاب کند. اصل ۲۳ اعلامیه قاهره می‌گوید که شریعت حق تصدی منصب عمومی را معین می‌کند که می‌تواند توسط محافظه‌کارانی استفاده شود که مخالف مشارکت زنان در دولت هستند.

اعلامیه قاهره هیچ تضمینی برای حق ازدواج همسر انتخابی فرد قایل نمی‌شود و در اصل ۵ تنها می‌گوید که حق ازدواج نباید «محدودیت‌هایی ناشی از نژاد، رنگ یا ملیت» داشته باشد و به این ترتیب احکام قدیمی شریعت را که مانع از ازدواج با نامسلمانان می‌شود را حفظ می‌کند. اما با یکی از معیارهای اعلامیه جهانی حقوق بشر در اصل ۱۶.۱ فاصله دارد که تضمین می‌کند که هم مردان و هم زنان حق ازدواج بدون هیچ محدودیتی به خاطر دین را دارند.

قانون پایه سعودی هیچ تمهید مستقیمی ندارد که به حقوق زنان بپردازد. اما در اصل ۱۰ می‌گوید که دولت باید «در پی تقویت پیوندهای خانواده باشد» و حفظ «ارزش‌های عربی و اسلامی» تمهیداتی در اصل ۹ آمده است که اعضای خانواده باید با عقیده اسلامی و اطاعت از خدا، پیامبر و صاحبان امر پرورش پیدا کنند – که صاحبان امر در این سیاق حاکمان قبیله سعودی هستند – و هم‌چنین به قانون کشور احترام بگذارند و به آن عشق بورزند. اگر این‌ها را کنار هم بگذاریم، نشان می‌دهد که رژیم به توسل به ارزش‌های اسلامی خانواده، سنت عربی و ملی‌گرایی سعودی متمسک می‌شود تا ساختار پدرسالارانه خانواده را حفظ کند و زنان را زیردست نگه دارد و محصور در خانه‌های‌شان. به عبارت دیگر، قانون پایه نظام آپاراتاید جنسیتی سعودی را تسهیل می‌کند. جای تعجب نیست که عربستان سعودی یکی از سه کشوری است که مایل به داشتن روابط کامل دیپلماتیک با

دولت طالبان در افغانستان بود، رژیمی که تقریبا همه کشورها از به رسمیت شناختن آن به خاطر نقض هولناک حقوق در آن و به ویژه آپارتاید جنسیتی امتناع کردند.[۷۱]

نکته تناقض‌آمیز این است که عربستان سعودی در سال ۲۰۰۰ کنوانسیون زنان را تصویب کرد البته با ملاحظاتی که نشان می‌داد نسخه احکام اسلامی سعودی بر کنوانسیون اولویت خواهد داشت و بیان می‌کرد که «در موارد تعارض میان هر یک از بندهای کنوانسیون و هنجاری قانون اسلامی، پادشاهی هیچ وظیفه‌ای برای رعایت بندهای متعارض کنوانسیون ندارد.»[۷۲] البته، احکام اسلامی که در عربستان سعودی جاری هستند زنان را در نظامی بسته از جداسازی جنسیتی و فرودست بودن محصور می‌کند که یکسره ناسازگار با برابری زنان است. چنان‌که کسانی که با ذهنیت رسمی سعودی آشنا باشند انتظار دارند، پس از تصویب کنوانسیون، قوانین واکنشی سعودی که وضعیت فرودست بودن زنان و حفظ کنترل مردسالارانه بر زندگی‌های‌شان را اجرا می‌کنند، هم‌چنان نافذ باقی ماندند.[۷۳] روش‌های ضعیفی مثل انتصاب چند زن به عنوان مشاور در سال ۲۰۰۶ در شورای مشورتی بی‌خاصیت و طرح‌هایی برای اجازه دادن به زنان برای رأی دادن در انتخابات شهرداری سال ۲۰۱۵، نمونه‌هایی از حداقل گرایی سعودی است.

مانند ایران، عربستان سعودی تصمیم گرفته است سعی کند نقشی هم در نظام حقوق بشر سازمان ملل ایفا کند و ثروت عظیم و نفوذ سیاسی‌اش آن را قادر کرده است که مناصبی را به دست بیاورد که هیچ کشور با این کارنامه حقوق بشری واجد صلاحیت به دست آوردن آن در صورتی که انتخابات سازمان ملل مبتنی بر شایستگی‌های نامزد باشد، نیست. عربستان سعودی که جایگاهی را در شورای حقوق بشر سازمان ملل به دست آورده و حفظ کرده است، بعدا با موفقیت کمپینی را انجام داد برای به دست آوردن کرسی‌ای در هیأت زنان سازمان ملل و در ناباوری و نومیدی زنان مدافع حقوق بشر موقعیتی را پیدا کرد که می‌تواند در دستور کار سازمان ملل که بر زنان اثر می‌گذارد ذی‌نفوذ باشد. –

به عنوان بخشی از کمپین‌اش برای به دست آوردن نفوذ در نظام حقوق بشر سازمان ملل، عربستان سعودی تصمیم گرفت که ژست کشوری مدافع قانون حقوق بشر بین‌المللی را بگیرد که به حقوق بشر زنان احترام می‌گذارد. گزارش سال ۲۰۰۷ عربستان سعودی به «کمیته کنوانسیون زنان» (CEDAW) متوسل به تصویرسازی‌های به شدت ناراست شد که حاوی ادعاهایی تکان‌دهنده بود مبنی بر این‌که قوانین و سیاست‌های سعودی برابری حقوق زنان را تامین می‌کنند و به طور کامل در راستای «کمیسیون زنان» هستند.[۷۴] این گزارش، که استدلال آن بسیار از هم گسیخته بود و در آن عناصری از یکپارچه‌سازی‌های

جنسیتی دیده می‌شد در مقاطع مختلف پدیدار شد و طوری مطرح شد که گویی فقهای سعودی از پیشرفته‌ترین اصول فمینیسم اسلامی استقبال کرده‌اند. این واژگونه‌نمایی تکان‌دهنده از سوی کشوری بود که «گزارش شکاف جنسیتی جهانی مجموعه اقتصادی جهان در سال ۲۰۱۰»[1] آن را در رتبه ۱۲۹ از ۱۳۴ قرار داده بود و تنها کشوری بود که رتبه‌اش در توانسازی سیاسی زنان صفر بود.[۷۵] با توسل به این واژگونه‌نمایی‌های فاحش درباره نحوه رفتار با زنان سعودی، پادشاهی عربستان در عمل اتوریته اصول حقوق بشر برابری زنان و دفاع‌ناپذیری محض الگوهای ریشه‌دار سعودی را در سلب حقوق زنان حتی در زمینه ابتدایی‌ترین حقوق و آزادی‌ها قبول کرد.

عربستان سعودی به زحمت از ملاحظاتی که در کنوانسیون زنان هنگام تصویب آن در سال ۲۰۰۰ وارد کرده دفاع کرده است. در گفت‌وگوهایی در سال ۲۰۰۶ با کمیته کنوانسیون زنان، نمایندگان سعودی اصرار داشتند که این ملاحظات به این معنا نیستند که احکام اسلام در تعارض با کنوانسیون زنان هستند یا پادشاهی برای برقراری احکام اسلام تعهدات کمیسیون زنان را نقض خواهد کرد. نمایندگان سعودی که خود را در محاصره می‌دیدند، در نهایت متوسل به بهانه‌های افراطی برای گنجاندن ملاحظات شدند و ادعا کردند که این ملاحظات عمدتا به عنوان راهی احتیاطی علیه تفسیرهای احتمالی از کنوانسیون زنان در آینده بوده که ممکن است با قانون سعودی تضاد داشته باشد.[۷۶] این‌که رژیم سعودی احساس کرده مجبور است دفاعی ضعیف و مغلق از ملاحظات‌اش درباره کنوانسیون زنان ارائه کند نشانگر دشواری‌هایی است که در حال حاضر پیش روی دولت‌هایی است که ترجیح می‌دهند زنان را فرودست نگه دارند ولی هم‌زمان می‌خواهند وانمود کنند که مدافع حقوق بشر بین‌المللی زنان هستند.

گفت‌وگوی جالبی پس از این‌که کمیته کنوانسیون زنان مشاهده کرد که گزارش سعودی درباره ممنوعیت رانندگی زنان سکوت کرده است رخ داد. پاسخ سعودی‌ها با بی‌صداقتی عجیبی این بود: «هیچ تمهید قانونی برای منع زنان از رانندگی وجود ندارد.»[۷۷] اگر کسی «تمهید قانونی» را به معنای حکم قانون بگیرد، این سخن ظاهرا درست است چون این منع اساسا منعی مرسوم بوده است که فتوایی که پس از رانندگی اعتراضی یک زن در سال ۱۹۹۰ در طی نخستین جنگ خلیج صادر شد آن را تقویت کرد. اما البته این انکار منجر به انحراف هیأت سعودی شد چون زنان سعودی که هنگام رانندگی بازداشت شده بودند در معرض دستگیری و تنبیه قرار داشتند و مشکل ادامه داشت به خاطر این‌که کنش‌گران حقوق زنان هم‌چنان به منع رانندگی بی‌احترامی می‌کردند.[۷۸]

1. World Economic Forum Global Gender Gap Report

در گرماگرم روزهای بهار عربی سال ۲۰۱۱، زنان سعودی تصمیم گرفتند که در برابر منع رانندگی ایستادگی کنند. یکی از سازمان‌دهندگان کمپین، «منال الشریف»، در مه ۲۰۱۱ بعد از به نمایش گذاشتن رانندگی‌اش به زندان افتاد و این تنبیه ظاهرا به این منظور طراحی شده بود که زنان دیگر را از مشارکت در اعتراض رانندگی گروهی که برای ۱۷ ژوئن ۲۰۱۱ تدارک دیده شده بود بازدارد. او ۹ روز در زندان بود و تنها وقتی از زندان آزاد شد که اظهار ندامت کرد و توبه‌نامه‌ای امضا کرد که کمپین را رها خواهد کرد. [۷۹] روشن بود که در عمل مقامات سعودی هم‌چنان رانندگی زنان را عملی مجرمانه می‌دانستند – فارغ از بیانیه‌های به شدت گمراه‌کننده که به کمیته کنوانسیون زنان داده بودند. عدم صراحت در این مقطع نشانه‌ای از یکی از ویژگی‌های بنیادین طرح‌های حقوق بشر اسلامی بود که مرتبا متوسل به طفره‌رفتن و حاشیه رفتن برای پنهان کردن کارهایی می‌شد که به منظور تسهیل سلب حقوق بشر بین‌المللی زنان طراحی شده بودند.

## حقوق زنان در پاکستان

وضعیت به شدت پیچیده پاکستان توصیف‌ناپذیر است. هر چند پاکستان یکی از معدود کشورهای مسلمانی است که در آن یک زن به نخست وزیری رسیده است، جناح‌های قدرت‌مند اسلام‌گرا پیوسته در تقلا هستند که محدودیت‌هایی بر حقوق زنان اعمال کنند و بسیاری از آن‌ها از الگوی زیر سلطه آوردن زنان توسط طالبان دفاع می‌کنند. فمینیست‌های مدعی پاکستان، از جمله وکلای برجسته حقوق بشری، «اسما جهانگیر» و «هنا گیلانی»، مردم را بسیج می‌کنند و به دادگاه‌ها می‌روند تا پیشنهادهای اسلامی‌سازی بیشتر را خنثی کنند و احکام و روش‌های تبعیض‌آمیز را به عقب برگردانند. در عین حال، مقامات کارنامه‌ای از روا دانستن تجاوز به عنف، تحمل حوادث فاحش خشونت خانگی، سوء استفاده از زنان در بازداشت، و مجازات نکردن متهمان قتل‌های ناموسی دارند. اما مهم است که توجه کنیم که بسیاری از حوادث بدنام خشونت علیه زنان در پاکستان هیچ ارتباطی با اسلام ندارند، و در عوض ریشه در رسوم محلی عقب‌مانده و ذهنیت‌هایی دارند که سرشار از سکسیزم بدوی است.

جای تعجب نیست که بحث‌های داغی در بگیرد بر سر این‌که آیا پاکستان باید کنوانسیون زنان را تصویب کند یا نه. در نهایت سازشی صورت گرفت؛ گفته شد که تصویب این کنوانسیون در سال ۱۹۹۵ «منوط به ملاحظات قانون اساسی پاکستان» است. چون همان‌طور که پیش‌تر ذکر آن رفت، قانون اساسی از مسلمانان می‌خواست که بتوانند «بر حسب تعالیم و احکام اسلام زندگی کنند»، آن‌چه که در ظاهر ملاحظه «قانون اساسی»

دیده می‌شد، بالقوه معادل ملاحظات اسلامی بود که کشورهای مسلمان دیگر وارد کرده بودند.

دادگاه فدرال شریعت پاکستان، با عبوری حیرت‌انگیز از الگوی معمول استفاده از احکام اسلام برای محدود کردن حقوق و آزادی‌ها از زمان تاسیس برنامه اسلامی‌سازی پاکستان در سال ۲۰۰۶ در ابراز نظری، هم به منابع اسلامی و هم به قانون بین‌المللی مراجعه کرد و اعلام کرد که بند ۱۰ لایحه شهروندی پاکستان در سال ۱۹۵۱ علیه زنان تبعیض روا می‌دارد.[۸۰] مقررات شهروندی به یک زن خارجی اجازه می‌داد که با مردی پاکستانی ازدواج کند تا شهروندی پاکستانی بگیرد ولی مرد خارجی نمی‌توانست با زن پاکستانی ازدواج کند. وقتی این احکام به چالش گرفته شدند، دولت این موضع را گرفت که از سوی مردان کشورهای دیگر تهدیدی وجود دارد که از فرصت گرفتن شهروندی پاکستان از طریق ازدواج سوءاستفاده می‌کنند، به خصوص آوارگان افغان و مهاجرانی غیرقانونی بنگالی و سایر کشورهای جنوب آسیا. دولت هشدار داد که اگر زنان بتوانند برای شوهرهای خارجی‌شان شهروندی بگیرند، این افراد نامطلوب ممکن است با زنان پاکستانی ازدواج کنند و پس از گرفتن شهروندی آن‌ها را طلاق بدهند.[۸۱] دادگاه تحت تاثیر قرار نگرفت و درباره آن بند قانون گفت که:

تبعیض‌آمیز است و نافی مساوات جنسیتی و در تعارض با اصل ۲-الف (قطع‌نامه عینی) و ۲۵ (مساوات شهروندان) قانون اساسی است و هم‌چنین مخالف با تعهدات بین‌المللی پاکستان و مهم‌تر از همه وهن قرآن کریم و سنت است.[۸۲]

از جمله دادگاه هم‌چنین ادعا کرد که «آخرین خطبه پیامبر اکرم اولین منشور حقوق بشری است که در آن انسان‌ها برابر اعلام شده‌اند.»[۸۳] یعنی در این اظهار نظر نامتعارف و پیشروی دادگاه، دادگاه شریعت راه متفاوتی را برای فکر کردن درباره اسلام و حقوق بشر ارائه کرد و منابع اسلامی را مدافع قانون بین‌الملل و قائل به برابری زنان دانست و به این ترتیب به پاکستانی‌ها یادآوری کرد که اسلام لازم نیست حکم به جایگاه فرودست زنان بدهد. اینجا از اسلام به عنوان ابزاری استفاده شده است تا قانون تبعیض‌آمیز سکولار را بی‌اعتبار کند. دادگاه از رییس جمهور خواست که قانون را ظرف شش ماه اصلاح کند. متاسفانه، پس از سال‌ها، هنوز این تغییر در قانون رخ نداده است.[۸۴]

## قانون‌های اساسی جدید افغانستان و عراق

در پیش‌نویس اخیرترین قانون‌های اساسی افغانستان و عراق، فشارها برای اسلامی‌سازی با مطالباتی برای حفظ حقوق زنان مواجه شده است. در دوره پس از حمله، نفوذ مقامات

آمریکایی در هر دو کشور عامل تازه‌ای را به مقاومت در برابر اسلامی‌سازی افزود. اما عناصر اسلامی در هر دو سند گنجانده شدند که می‌توانند برای محدود کردن حقوق زنان مورد بهره‌برداری قرار بگیرند.

در سال‌های پرتلاطم و جنگ‌زده سال‌های درست قبل از تصرف طالبان، جناح‌های مختلف برای قدرت گرفتن در افغانستان رقابت می‌کردند. در طی این دوره، زنان گرفتار آدم‌ربایی، آوارگی، آزار، شکنجه، تجاوز و کشتار شدند.[۸۵] همه این‌ها تنها مقدمه‌ای بر سرکوب‌هایی سخت‌تر و آزارهای گسترده‌تری بودند که توسط طالبان رخ دادند که موفق به گسترش سلطه خود بر بیشتر کشور در سال ۱۹۹۶ شدند. آن‌ها مجریانی سرسخت را برای روایت واپس‌گرای‌شان از اخلاقیات اسلامی رها کردند تا مردم را با ارعاب به تسلیم بکشانند. طرفه آن‌که قانون پوشش اسلامی آن‌ها به نسبت سایرین کمتر تبعیض‌آمیز بود چون مردان نیز مانند زنان ملزم به داشتن پوشش مصوب اسلامی بودند. زنان باید به طور کامل در پوشش برقع هنگام حضور در انظار عمومی پنهان می‌شدند و تحرک آن‌ها به شدت محدود بود، چون اجازه نداشتند بدون همراهی یکی از مردان خویشاوندشان بیرون بروند. سیاست‌های طالبان منجر به رژیمی از آپارتاید جنسیتی شد که مانع هر نوع تحصیل زنان و تقریبا همه نوع اشتغال خارج از خانه می‌شد و حتی دسترسی زنان به مراقبت بهداشتی را نیز مسدود می‌کرد.[۸۶]

مقامات طالبان که ظاهرا به خاطر هم‌نوایی محکومیت‌های بین‌المللی و امتناع بیشتر کشورها در به رسمیت شناختن رژیم‌شان ترکیه شده بودند منکر اتهام زیر پا گذاشتن حقوق بشر زنان شدند.[۸۷] انکار آن‌ها ثابت کرد که اعتبار حقوق بشر به حدی رشد کرده است که حتی رژیم‌هایی که عقب‌افتاده‌ترین برنامه‌های اسلامی‌سازی را دارند احساس اجبار می‌کردند که این اتهامات نقض حقوق را از خود دور کنند.

زنان افغان با برنامه طالبان مبارزه می‌کردند و بسیج می‌شدند تا از مخالفان حمایت کنند.[۸۸] بسیاری سقوط طالبان را در سال ۲۰۱۱ و اتخاذ سیاست‌های تازه توسط دولت را در دفاع از حقوق زنان جشن گرفتند. زنان سخت فشار آوردند تا حمایت از حقوق‌شان در قانون اساسی افغانستان در سال ۲۰۰۳ نوشته شود، ولی از روند دشوار تهیه پیش‌نویس تنها با پیروزی‌های محدودی بیرون آمدند؛ قانون اساسی مشخصه‌هایی دارد که هم نگران‌کننده‌اند و هم مثبت. این قانون در اصل ۳ می‌گوید که هیچ قانونی نباید از عقاید و اصول دین مقدس اسلام تخطی کند که می‌توان از آن برای منع قوانین پیشبرد حقوق زنان استفاده کرد. در عین حال، اصل ۲۲ می‌گوید که شهروندان چه زن و چه مرد حق مساوی و تکالیف مساوی در برابر قانون دارند که می‌تواند باعث ممنوعیت تبعیض علیه

زنان شود اگر «قانون» مزبور خود تبعیض‌آمیز نباشد. علاوه بر این، دولت پس از طالبان کنوانسیون زنان را در سال ۲۰۰۳ بدون تحمیل هیچ ملاحظه اسلامی تصویب کرد که گامی مثبت به نظر می‌رسد.

در عین حال، زنان افغان پس از حمله آمریکا مجبور به کنار آمدن با آشوب و خشونت شدند چون یک دولت مرکزی ضعیف ناکامانه می‌کوشید که بیرون از پایتخت کنترل را به دست بگیرد و بقایای طالبان را در کشور جنگ‌زده و از لحاظ اقتصادی به زانو در آمده ریشه‌کن کند.[۸۹] تا سال ۲۰۱۱، افغانستان در یک نظرسنجی خطرناک‌ترین کشور برای زنان رتبه‌بندی شد، حتی خطرناک‌تر از کنگو و سومالی.[۹۰] در این شرایط وعده از میان برداشتن تبعیض علیه زنان و بهبود زندگی آن‌ها چیزی بیش از توهمی آرمان‌گرایانه نیست و لاف زدن درباره مأموریت آمریکا برای «نجات» زنان افغان تنها می‌تواند لفاظی دورویانه «فمینیسم استعماری جدید» باشد.[۹۱]

وضع در عراق نیز به طرز مشابهی آشوب‌زده بود. هر چند تاخت و تازهای استبداد صدام حسین بر همه عراقی‌ها اثر گذاشته بود، زنان در دیکتاتوری او در مقایسه با خواهران‌شان در ایران و افغانستان وضع بهتری داشتند. نسخه اصلاح‌شده از احکام اسلامی در زمینه احوال شخصیه حاکم بود و بسیاری از فرصت‌ها به روی زنان باز بودند. حمله آمریکا سلطه حاکمیت بعثی صدام را ریشه‌کن کرد و نیروهای شیعی را که دیر زمانی تحت سرکوب بودند به قدرت رساند و وضعیت تازه‌ای را ایجاد کرد که در آن افراطیون اسلام‌گرا می‌توانستند به زنان فشار بیاورند تا حجاب داشته باشند و به فضاهای خانگی عقب‌نشینی کنند. جناح‌های مختلف شیعی و سنی و گروه‌های سکولارتر و کردها، سخت مبارزه می‌کردند ولی بی‌نتیجه و عاقبت به اهدافی متضاد دست یافتند. افزایش عظیم جرایم و خشونت تروریستی در آشوبی که پس از آن رخ داد خطراتی را برای زنان ایجاد کرد که بسیاری احساس کردند که ناگزیر به حبس در خانه‌های‌شان هستند تا این‌که آواره و پناهنده به کشورهای دیگر شوند.

آمریکا آشکارا به تهیه‌کنندگان پیش‌نویس قانون اساسی عراق فشار می‌آورد تا ضمانت‌های صریحی برای برابری زنان در قانون اساسی بگنجانند.[۹۲] (تا حدودی به خاطر فشارهای آمریکا، قانون دوران گذار عراق، در اصل ۱۲، قبلا تبعیض «بر مبنای جنسیت» را ممنوع کرده بود). اما تمهیداتی مبهم در قانون اساسی سال ۲۰۰۵ عراق حقوق زنان را در بوته تردید قرار داد. اصل ۱۴ می‌گوید که همه عراقی‌ها در برابر قانون بدون تبعیض بر اساس جنسیت، نژاد، قومیت، خاستگاه، رنگ، دین، عقیده، باور یا نظر یا جایگاه اقتصادی و سیاسی برابر هستند و اصل ۲۰ به شهروندان مرد و زن حقوق سیاسی

از جمله حق رأی و تصدی منصب دولتی می‌دهد. در تمهیدات اصل ۲ تصویری دیگری ایجاد می‌شود که می‌گوید هیچ قانونی نباید در تعارض با احکام بلامنازع اسلام باشند و قانون اسلام یکی از منابع مهم قانون‌گذاری است. این تمهیدات راه را برای به کار بستن معیارهای اسلامی که در تضاد با حقوق زنان هستند باز می‌گذارد. علاوه بر این، اصل ۳۹ تمهیدی مبهم دارد که به عراقی‌ها اجازه می‌دهد در امور احوال شخصیه تابع قانون دینی باشند. این به مردان اجازه می‌دهد که از دادگاه بخواهند که فقه پیشامدرن اسلامی را با تمام مشخصه‌های مردسالارانه‌اش جاری کنند که نتیجه‌اش فمینیست‌های عراقی را به دلهره می‌اندازد. با کنار هم نهادن این‌ها، این تمهیدات نشان می‌دهند که قانون اساسی جا را برای استفاده از احکام اسلام به بهای از دست رفتن حقوق زنان عراقی به ویژه در امور احوال شخصیه باز می‌گذارد.

## تاثیر قالب‌واره‌سازی سکس

کنوانسیون زنان می‌پذیرد که قالب‌واره‌سازی سکس مانعی بر سر راه تحقق برابری کامل زنان است و از دولت‌ها می‌خواهد که به رویکردها و روش‌هایی که از زنان به عنوان افرادی فرودست قالب‌واره‌هایی می‌سازد که آن‌ها را از برخورداری از آزادی‌ها در ردیف مردان محروم می‌کند، حمله کنند. اصل ۵ (الف) همه گروه‌ها را ملزم می‌کند که «الگوهای اجتماعی و فرهنگی رفتاری مردان و زنان را با دید دست یافتن به از میان برداشتن تعصب و همه روش‌های مرسوم و روش‌های دیگری تغییر دهند که مبتنی بر فکر فرودست بودن یا فرادست بودن هر یک از جنسیت‌ها باشد یا نقش‌هایی قالب‌واره برای مردان و زنان قائل می‌شود.»

اینجا هیچ دغدغه‌ای نسبت به استعلا یا از میان برداشتن قالب‌واره‌سازی سکس در طرح‌های حقوق بشر اسلامی که در این‌جا بررسی شده‌اند نمی‌بینیم؛ درست بر عکس، این قالب‌واره‌سازی‌ها بخشی محوری از این طرح‌هاست، حتی اگر گاهی فقط تلویحا وجود داشته باشند. این اعتقاد که مرد و زن طبیعتی ذاتا متفاوت دارند و به این ترتیب حقوق و تکالیفی متمایز دارند در ملاحظات رسمی برای کنوانسیون زنان (CEDAW) در چندین کشور مسلمان عنوان شده است که ترکیب از ارجاع به اسلام و فرض‌هایی است دال بر این‌که زنان و مردان نقش‌های متفاوت و مکملی ایفا می‌کنند.[۹۳] به گفته مروجان تز مکمل بودن نقش‌ها، هدف باید مساواتی باشد که تفاوت میان زن و مرد را به رسمیت می‌شناسد نه تفاوت میان حقوقی که این تفاوت‌ها را نادیده بگیرد.

سلطان حسین تابنده آزادانه دیدگاه‌های قالب‌واره‌ساز خود درباره زنان را در جریان

توضیح این که چرا حقوق بشری که به زنان در اعلامیه جهانی حقوق بشر داده می‌شود با اسلام ناسازگارند، توضیح می‌دهد. زنان به گفته تابنده زودرنج و شتاب‌کار، دمدمی مزاج و بی‌احتیاط هستند. زنان عموما ساده‌لوح‌تر و زودباورتر از مردان هستند. میل جنسی زنان آن‌ها را شکاری آسان برای چرب‌زبانی‌های افراد شهوت‌پرست می‌کند.[۹۴] به نظر تابنده، زنان برای «آشپزی یا لباس‌شویی یا تهیه وسایل زندگانی» ساخته شده‌اند و مراقبت از فرزندان. در مقابل، مردان برای «کارها و امور شاقه پرزحمت مانند کشاورزی یا جنگ یا فعالیت‌های شاقه زندگانی» ساخته شده‌اند.[۹۵] زنان در عقلی که برای «رسیدگی به مسائل بزرگ و مهم» لازم است نقصان دارند؛ آن‌ها دستخوش خطا کردن می‌شوند و فاقد چشم‌انداز درازمدت هستند. به این دلیل، به گفته او، زنان باید از سیاست دور بمانند.[۹۶] زنان نمی‌توانند بجنگند چون «ضعف قلبی» و ضعف جسمانی دارند و ممکن است بترسند و فرار کنند.[۹۷] –

ابوالعلا مودودی موضع مشابهی دارد هر چند نه در آثارش درباره حقوق بشر. در کتاب‌اش درباره «پرده»، او استدلال می‌کند که طبیعت مرد و زن را برای نقش‌های متفاوتی طراحی کرده است، و قاعدگی، آبستنی و شیر دادن را ناتوانی‌هایی فلج‌کننده توصیف می‌کند.[۹۸] زنان به ادعای او برای زاییدن و پرورش فرزندان ساخته شده‌اند. آن‌ها لطیف‌اند و اغلب حساس، نرم، فرمان‌بر، تاثیرپذیر و ترسو. آن‌ها استواری و اتوریته، «سرد مزاجی»، اراده قوی، توانایی داوری‌های بی‌طرفانه و تعصب را ندارند.[۹۹] مردان خشن، سخت و پرخاشگر هستند که آن‌ها را مناسب تصدی نقش‌هایی مثل سرداران لشکر، دولتمردان و مدیران می‌کند. لذا آموزش مردان باید به منظور تربیت آن‌ها به شکلی باشد که حامی و مدافع خانواده باشند در حالی که زنان باید تربیت شوند برای پرورش فرزندان، مراقبت از امور خانه و تبدیل خانه به مکانی «شیرین، لطیف و صلح‌آمیز.»[۱۰۰] –

«آیت‌الله جواد باهنر»، روحانی‌ای که موقتا پیش از ترورش متصدی نخست‌وزیری ایران بود، نیز نظرات مشابهی دارد. باهنر یکی از دستیاران نزدیک خمینی بود و تفکر او را می‌توان نماینده فکر روحانیون برجسته در رژیم خمینی دانست. در مقاله‌ای درباره اسلام و حقوق زنان در مجله‌ای به زبان انگلیسی که در غرب توسط رژیم توزیع می‌شد، باهنر می‌گوید که مردان درشت‌تر و قوی‌تر هستند و مغزهای بزرگ‌تری دارند و بخش بزرگ‌تر مغزشان «به تفکر و مباحثه می‌پردازد.»[۱۰۱] بخش نسبتا بزرگ‌تر مغز کوچک‌تر زنان «مربوط به عواطف» است و زنان بیشتر از احساسات و عواطف عمیق لطیف برخوردارند که مناسب با مراقبت و نگه‌داری از کودک است. احساسات و عواطف زنان آن‌ها را برای

پرداختن به امرار معاش نامناسب می کند که نیازمند دوراندیشی، پشتکار، قدرت، تحمل، خونسردی، توانایی برنامه‌ریزی، سخت‌دلی، اغماض و خصایصی از این دست است که زنان فاقد آن هستند. مردان بنا به طبیعت طوری طراحی شده‌اند که با «تلاطم‌های زندگی» سر و کار دارند تا در میدان نبرد بجنگند و امور دولت و جامعه را مدیریت کنند.[۱۰۲] یادداشتی در انتهای مقاله آماری از فرودستی جسمانی زنان ارائه می کند از جمله نظری که می گوید این است: «مغز مردان ۱۰۰ گرم سنگین‌تر از مغز زنان است.» باهنر شواهدش را این گونه خلاصه می کند و می گوید که «تفاوت در ساختار جسمانی در ظرفیت‌ها و توانایی‌های ذهنی دو جنس متجلی است.»[۱۰۳]

با وجود این روایت از نقصان‌ها و ناتوانی‌های زنان، باهنر در پی این توهم بود که اسلام رسمی ایران از حقوق زنان دفاع می کند و مدعی بود که «اسلام زن و مرد را تا جایی که به حقوق بشری اولیه‌شان مربوط است مساوی می‌داند.»[۱۰۴] هر چند باهنر، موارد متعددی از یکسان بودن تکالیف دینی و اخلاقی زن و مرد نقل می کند – هر دو باید نماز بخوانند، مومنان فرمان‌بردار باشند، امر به معروف و نهی از منکر کنند، نگاه‌شان را به زمین بدوزند و به خاطر گناهان‌شان عقوبت شوند – تنها دو حق را ذکر می کند که هر دو جنس در آن برابر هستند: «حق مالکیت و استفاده از اموال و حق ارث.»[۱۰۵] در مورد اخیر، او از یاد برده است که بگوید هر چند زنان حق ارث دارند، تنها نیمی از سهم مردان را در وضع مشابه می‌برند.

مطالعه‌ای درباره قالب‌واره‌سازی‌های اخیر سکس در سال ۲۰۰۳ در گفتمان دینی ایران، نشان داده است که مفروض‌اش این است که مردان و زنان خصوصیاتی متضاد دارند. مردان از جمله منطقی و منظم توصیف می‌شوند و زنان سردرگم و فاقد نظم؛ مردان شجاع‌اند و زنان شکننده؛ مردان مستبد و مستقل‌اند، زنان فرمان‌بردار و نیازمند حمایت؛ و مردان تحمل دشواری جسمانی را ندارد و زنان می‌توانند بدرفتاری جسمانی شوهران‌شان را تحمل کنند.[۱۰۶]

از آن‌جا که سنت فقهی اسلامی در فضاهای سنتی مردسالار پدید آمده است و به خاطر این‌که آثار اصیل و مرجع درباره وضعیت حقوقی زنان در اسلام انحصارا توسط مردان نوشته شده‌اند، جای تعجب نیست که قالب‌واره‌سازی‌های مردان از زنان در آن‌ها آمده است و این‌ها به عنوان بخشی از طرح‌های حقوق بشر اسلامی حفظ شده‌اند. در مقابل، در منابع اصیل اسلامی چیز زیادی می‌توان یافت که حامی این قالب‌واره‌سازی‌های باشد و علاوه بر این، هیچ چیز مشخصا اسلامی درباره ارزیابی‌های منفعت‌جویانه شخصی و متعصبانه درباره ویژگی‌های ذاتی زنان نیز ارائه نمی‌کنند. در واقع، قالب‌واره‌سازی

سکس که در سنت اسلامی دیده می‌شود شبیه قالب‌واره‌سازی‌هایی است که در سایر بسترهای فرهنگی و دینی دیده می‌شود. مثلا منع رانندگی زنان در عربستان سعودی که هم‌عنان با اصول اسلامی محافظه‌کارانه دیده می‌شود، همتایی تاریخی در آمریکا در اوایل قرن بیستم دارد که قالب‌واره‌سازی جنسی برای توجیه ممنوعیت رانندگی زنان به کار می‌رفت.[۱۰۷]

کلیسای کاتولیک تنها یکی از مذاهبی است که در آن قالب‌واره‌سازی سکس در دفاع از دیدگاه روحانیون کلیسا ـ که همه مرد بوده‌اند – به کار رفته است مبنی بر این‌که زنان باید به خاطر حقارت «طبیعی»شان زیر دست مرد باشند. در میان ویژگی‌هایی که آباء کلیسا به زنان نسبت می‌دهند، دمدمی‌مزاجی، کم عمق بودن، وراجی، ضعف، کندی فهم، و بی‌ثباتی ذهن است.[۱۰۸] «سنت آگوستین» مدعی بود که در مقایسه با مردان، زنان عقل کمی دارند.[۱۰۹] در کتابی در سال ۱۹۶۶ که تدوین شده بود تا زنان کاتولیک را متقاعد کند که به خاطر جنسیت‌شان، «تمام روان‌شناسی آن‌ها مبتنی بر گرایش ازلی‌شان به عشق ورزیدن است»، دو کشیش مدعی شدند که مغز یک زن «معمولا سبک‌تر و ساده‌تر از مغز مرد است.»[۱۱۰]

«پاپ پیوس دوازدهم» که برای جمعی از زنان در سال ۱۹۴۵ سخن می‌گفت، «حساسیت و لطافت احساس خاص زنان» را وصف کرد «که ممکن است او را به سوی عواطف بکشانند و در نتیجه روشنی و وسعت دیدگاه‌اش را مخدوش کنند که می‌تواند برای بررسی آرام عواقب آینده مضر باشد.»[۱۱۱] او مدعی بود که زنان به خاطر خصوصیات‌شان مناسب وظایفی در زندگی هستند که نیازمند «مهارت، احساسات لطیف و غریزه مادری هستند تا صلابت مدیریت.»[۱۱۲]

یکی از فمینیست‌های مهم و منتقد عقاید کاتولیک اشاره کرده است که قالب‌واره‌سازی‌های سکس که مردان در سلسله مراتب کلیسا به آن قائل هستند ارتباط تنگاتنگی با تعالیم کاتولیک پیدا کرد که خواهان فرودستی زنان شده است: «نفس رهایی زنان که ثابت کرد زنان به طور طبیعی ناقص نیستند از آن‌ها به نام نقصانی که ادعا می‌شد طبیعی و خدادداه است دریغ می‌شد.»[۱۱۳]

همین پیش‌فرض‌ها را درباره خصوصیت‌های ذاتی زنان هم در سنت اسلامی و هم در سنت مسیحی می‌توان دید. پرسشی که باقی می‌ماند این است که آیا قالب‌واره‌سازی‌های سکس که مقارن با عقیده دینی هستند در واقع متکی به منابع اصیل هستند یا صرفا برداشت از تعالیم دینی توسط مفسران مرد با تعصبات مردسالارانه هستند.

## خلاصه

برابری ندادن به زنان در حقوق به نظر می‌رسد که یکی از راه‌های طرح‌های حقوق بشر اسلامی برای طفره رفتن شورمندانه از قانون حقوق بشر بین‌الملل است. قصد فراهم کردن احکام تبعیض‌آمیز تحت شرایط مبهم اسلامی که بر حقوق زنان اعمال شده، پنهان می‌شود که ممکن است برای ناظری که سرسری می‌نگرد بی‌ضرر به نظر برسند، ولی بسته به این‌که چگونه تعبیر شوند، این قابلیت را دارند که حقوق زنان را ملغی کنند. پس از ناآرامی‌های بهار عربی، شماری از کشورها درگیر صورت‌بندی تمهیدات حقوق بشری در قانون‌های اساسی‌شان بوده‌اند. با رشد پرشور نیروهای سیاسی اسلام‌گرا، این امکان کاملا وجود دارد که زنانی که در کنار مردان در مبارزات خطرناک جنگیده‌اند و ایثار کرده‌اند تا دیکتاتوری‌ها را شکست بدهند، به بسیج شدن مجبور شوند تا با پروژه‌هایی مبارزه کنند که هدف‌شان محدود کردن حقوق آن‌ها ذیل عنوان برقراری احکام اسلام است. آن‌ها با دانستن این‌که چطور شرایط اسلامی برای حقوق بشر در متونی مانند قانون اساسی ایران با تلاش‌های رسمی برای تنزل زنان به مقام درجه دوم مرتبط هستند، از لوازم و پیامدهای تمهیدات قانون اساسی که به حفظ احکام اسلام اولویت می‌دهند آگاه خواهند شد. مایه هشیاری است که ببینیم پس از ده‌ها کمپین برای تامین برابری، زنان در خاورمیانه هنوز دلیل برای نگرانی دارند که مبادا شاهد تکرار از دست رفتن آزادی‌هایی شوند که زنان ایرانی پس از انقلابی تحمل کردند که بسیاری امید داشتند طلیعه عصر تازه‌ای از آزادی باشد.

## فصل هفتم

# طرح‌های حقوق بشر اسلامی و اقلیت‌های دینی

### پیشینه تاریخی مسائل پیش روی اقلیت‌های دینی

مسأله حقوق اقلیت‌های غیرمسلمان در خاورمیانه پیشینه تاریخی خاصی دارد که بر هر بحث یک ناظر غربی سایه می‌اندازد. ارزیابی‌های انتقادی از برخورد تبعیض‌آمیز با غیرمسلمانان بسیاری اوقات در ذهن مردم با پی گرفتن اهداف امپریالیستی یا نوامپریالیستی غربی مرتبط است. پروژه‌های بازسازی آمریکا پس از حمله به افغانستان و عراق، که شامل پشتیبانی از حفظ اقلیت‌های دینی و آزادی دینی بود، بسیاری اوقات این ارتباط را تقویت می‌کنند. جنبه‌هایی از پیشینه تاریخی ماجرا اینجا به اختصار آمده است تا تمایزی حاصل شود میان دوره اوج امپریالیسم اروپایی که در آن راهبردهایی کلان در پی گسترش سلطه بر خاورمیانه از طریق بهره‌برداری از مسأله رفتار با اقلیت‌های غیر مسلمان بود، و درخواست‌های امروزه سازمان‌های غیردولتی بین‌المللی و سایر ناظران مستقل برای کاربرد یک‌دست و مساوی قانون حقوق بشر بین‌المللی. موارد اخیر معنای متفاوتی دارند - یا باید داشته باشند. این انتقادها از بدرفتاری با اقلیت‌های دینی را می‌توان با استفاده گزینشی و منفعت‌جویانه از حقوق بشر توسط دولت‌های غربی برای توجیه مداخلات‌شان در خاورمیانه مقایسه کرد.

جایگاه غیر مسلمانان را در خاورمیانه، قرن‌ها قانون شریعت معین می‌کرد که منزلتی فرودست به آن‌ها می‌داد. در قرن نوزدهم، قدرت‌های اروپایی با جاه‌طلبی‌های امپریالیستی برای پیشبرد حقوق غیر مسلمانان مداخله می‌کردند و این مدعیات را تقویت می‌کردند که به غیر مسلمانان به مثابه بهانه‌ای برای مداخله در سیاست خاورمیانه، ستم می‌شود. سلاطین عثمانی در پاسخ به فشارهای اروپاییان قوانین خاصی را در سال ۱۸۳۹و ۱۸۵۶ وضع کردند که رسما به رعایای عثمانی غیر مسلمان‌شان جایگاهی برابر می‌داد.[۱]

وقتی اروپاییان بر بیشتر خاورمیانه تسلط پیدا کردند، ناگزیر از اقلیت‌های غیر مسلمانان جانب‌داری کردند و نیاز به حفاظت از غیر مسلمانان در برابر ستم اکثریت مسلمان را به عنوان منطق حکمرانی‌شان بیان کردند.[۲] تحول مهمی که اتفاق افتاد این بود که بریتانیای کبیر از قیمومیت‌اش بر فلسطین برای پشتیبانی از ایجاد سرزمینی یهودی استفاده کرد.[۳] وقتی مسلمانان خاورمیانه‌ای آرزوهای خود را برای برخورداری از حق تعیین سرنوشت نشان دادند، اروپاییان با آن همدلی نشان ندادند و بیان نگرانی‌شان برای غیر مسلمانان به طور طبیعی هم‌عنان با معیارهای دوگانه دیده شد. فعالیت‌های تبشیری مسیحی در خاورمیانه که هنگام تسلط اروپاییان بر منطقه رونقی یافته بود، نشان داد که توطئه‌ای برای وارد کردن مسلمان به مدار اروپایی از طریق تغییر کیش آن‌ها به مسیحیت در جریان است.

در نهایت، کشورهای خاورمیانه از سلطه اروپاییان رها شدند و عمدتا در دوره جنگ جهانی دوم استقلال یافتند. هر چند بسیاری از اعضای اقلیت‌های غیر مسلمان از کشورهای تازه استقلال یافته مهاجرت کردند، بعضی از جوامع مسیحی قدیمی مصر و هلال حاصل‌خیز عمدتا دست‌نخورده باقی ماندند. روی هم رفته، نسبت غیر مسلمانان در خاورمیانه کاهش یافت و نتیجه‌اش جمعیتی تقلیل‌یافته شد که امروز متاثر از احکام «شریعت» هستند که بر رفتار با غیر مسلمانان حاکمیت دارد.

وقایع پس از جنگ جهانی دوم، به ویژه حمایت قوی غربیان از اسراییل، بیشتر باعث بغرنج‌تر شدن بیزاری و بدبینی مسلمانان نسبت به سیاست غربی‌ها در خصوص رفتار با اقلیت‌های غیر مسلمان شد. مسلمانان از این که بریتانیای کبیر و فرانسه حق تعیین سرنوشت جمعیت فلسطینی بومی را نادیده گرفتند تا اهداف سیاسی جامعه یهودی را که دیرزمانی تحت تعقیب و آزار مسیحیان اروپایی بودند تسهیل کنند، سخت برآشفته شدند. حق تعیین سرنوشت فلسطینیان در سیاست‌های حقوق بشر در منطقه تبدیل به نگرانی محوری شد که در متن اعلامیه سال ۱۹۹۹ کازابلانکا که توسط نخستین همایش بین‌المللی جنبش حقوق بشر عرب اتخاذ شد خود را نشان می‌دهد:

این همایش حمایت کامل خود را از حق تعیین سرنوشت مردم فلسطینی اعلام می‌کند... حقوق مردم فلسطینی معیاری مناسبی برای سنجش یکپارچگی مواضع بین‌المللی در قبال صلح عادلانه و حقوق بشر است. جنبش حقوق بشر عربی از این معیار در رابطه‌اش با سازمان‌ها و فعالان بین‌المللی استفاده خواهد کرد.[۴]

حمایت مستمر آمریکا از حقوق بشر اقلیت‌های دینی معمولا با حمایت آمریکا از اسراییل مرتبط تلقی می‌شود آن هم در بستری که بی‌تفاوتی آمریکا به معضل فلسطینی‌ها زمینه‌ساز خشم است. به این ترتیب، بسیاری در منطقه، اقلیت‌های دینی را پیاده‌نظام راهبرد ریشخندگرانه آمریکا برای دستیابی به سلطه بر خاورمیانه می‌بینند که یکی از جنبه‌هایش کنار گذاشتن احکام اسلامی است.[۵]

مسلمانان اغلب هر بحثی درباره جایگاه غیر مسلمان در خاورمیانه را مرتبط به این پیشینه تاریخی خاص می‌بینند. بی‌تفاوتی سنگ‌دلانه غربی‌ها در قبال سرنوشت مسلمانان در طی تجزیه یوگسلاوی به انزجار مسلمانان دامن زده است. مسلمانان از مشاهده بی‌تفاوتی اروپا هنگامی که صرب‌ها جمعیت مسلمانان بوسنی را نابود می‌کردند، عصبانی بودند. با این پیشینه، شکایت‌های غربی‌ها درباره رفتار با اقلیت‌های غیر مسلمان در خاورمیانه طعنه‌گرانه دیده می‌شود.

اقدامات سیاسی اخیر آمریکا، از جمله تصویب لایحه بین‌المللی آزادی دینی سال ۱۹۹۸ و تاسیس کمیسیون آمریکایی آزادی بین‌المللی دین (USCIRF)[1] که مسئولیت رسیدگی به آزادی دینی در سراسر جهان را دارد، نیز باعث دامن زدن به این تمایل شده است که این ارزیابی‌های انتقادی هم‌عنان با طرح‌های نوامپریالیستی دیده شوند.[۶] این کمیسیون سالانه گزارشی را درباره آزادی بین‌المللی دینی[2] منتشر می‌کند که به صورت آنلاین در دسترس است. گزارش‌های سالانه اطلاعاتی مفصل درباره آزادی دینی و اقلیت‌های دینی در کشورهای اطراف جهان منتشر می‌کند، و بخش‌هایی مربوط به خاورمیانه را می‌توان نقل کرد، که بحث‌های مختصری را که در اینجا ارائه شده‌اند تقویت می‌کند.

این برنامه‌های آمریکایی حاصل دغدغه آزادی دین به طور مجرد نیست؛ بلکه نتیجه ائتلافی است از سیاست‌مداران و لابی‌گرانی که ظاهرا خواستار به دست آوردن حمایت مسیحیان اوانجلیست هستند. هر چند دامنه این قانون‌گذاری بعدا گسترش پیدا کرد و

1. US Commission on International Religious Freedom
2. Report on International Religious Freedom

شامل اقلیت‌هایی چون بهاییان و بوداییان شود - و ظاهرا هدف پرهیز از اتهام تعصب فرقه‌گرایانه بود - تمرکز اصلی بر کمک کردن به مسیحیان و گروندگان به مسیحیت بود.[۷] تحت لایحه بین‌المللی آزادی دینی، نقض حقوق اقلیت‌های دینی می‌تواند باعث وضع تحریم‌های آمریکا علیه کشورهای متخلف شود. افرادی که خاورمیانه را می‌شناسند و حقیقتا نگران رفاه مسیحیان تحت آزار و سایر اقلیت‌های دینی در خاورمیانه هستند، دریافتند که هم‌عنان شدن خواست بهبود جایگاه اقلیت‌های دینی با مداخلات پرخاشگرانه‌ی آمریکا به نیابت از آن‌ها تنها به تمایل مسلمانان دامن می‌زند که اقلیت‌های دینی را پیاده‌نظام منافع غربی ببینند.

با این پیشینه، می‌توان درک کرد که وقتی حقوق داده شده به غیر مسلمانان را در طرح‌های حقوق بشر اسلامی ارزیابی می‌کنیم، باید با مسائلی دست و پنجه نرم کنیم که توسط سیاست‌ها و رفتار آمریکا سیاست‌زده شده‌اند، هر چند تحلیل بی‌طرفانه با استفاده از قوانین حقوق بشر بین‌المللی در این دسته جای نمی‌گیرد. امروزه، قوانین رفتار با اقلیت‌های دینی نه تنها برای افرادی که به گفته خودشان غیر مسلمان هستند بلکه برای افرادی که در داخل جوامع مسلمان زندگی می‌کنند و ممکن است به خاطر گرایشات فرقه‌ای‌شان از تبعیض و تعصب رنج ببرند، موضوعیت دارد. در این رابطه، تمایل به تلقی اسلام به مثابه ایدئولوژی حکومت بسیاری اوقات باعث وخیم‌تر شدن عدم تحمل عقاید مسلمانان معترض شده و عواقب شومی برای اقلیت‌های دینی مسلمان داشته است. اعضای اقلیت سنتی عراق این نکته را هنگامی خوب درک کردند که شاهد سر بر آوردن روحانیون شیعه پس از سرنگونی رژیم سکولار بعثی صدام و جابجایی نخبگان سنی حاکم بودند؛ در دوره صدام شیعیان را وحشیانه آزار داده بودند. سنی‌ها در طی روند تدوین قانون اساسی سرسختانه با برنامه‌های اکثریت شیعه برای گنجاندن نقش محوری تشیع و روحانیون شیعه در قانون اساسی جدید مبارزه کردند. آن‌ها فقط کافی بود که به رفتار تبعیض‌آمیز با سنی‌ها در کشور همسایه‌شان ایران نگاه کنند تا به یاد بیاورند که ترکیب اسلامی‌سازی با حاکمیت روحانیون شیعه چطور با سرکوب اقلیت سنی نسبت دارد. در همین حین، تنش‌های فرقه‌ای در عراق در نتیجه خشونت‌ها و ضد خشونت‌های مرگ‌بار میان جوامع سنی و شیعه به نقطه جوش خود رسیده بود. این وضعیت مشابه تجربه پاکستان در دوره اسلامی‌سازی بود با این تفاوت که در مورد افغانستان شیعیان در اقلیت بودند و آن‌ها بودند که آماج بدترین تعرض‌ها و آزارها با قوت گرفتن اسلامی‌سازی بودند. با توجه به این واقعیت که حقوق اقلیت برای اعضای مذاهب مسلمان اهمیتی رو به رشد دارند، اکنون وقت این است که دیگر به طور خودکار هر نقدی از احکام «شریعت» را که بر اقلیت‌های

دینی اثر می‌گذارند، مترادف با اهداف نوامپریالیستی و تلاش برای تامین امتیازهایی برای غیر مسلمانان ندانیم.

## معیارهای بین‌المللی در منع تبعیض دینی

تحت قوانین بین‌المللی حقوق بشر، تبعیض بر مبنای دین مجاز نیست. این اصل در ماده ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده ۲ و ۲۶ معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) گنجانده شده است. اعلامیه حذف تمام صورت‌های عدم تحمل و تبعیض بر مبنای دین یا عقیده ، که توسط شورای عمومی سازمان ملل در ۲۵ نوامبر ۱۹۸۱ اعلام شد، این اصل را در ماده ۲ مورد تایید قرار داد و در ماده ۲.۲ در بسط آن، تبعیض ناروا را به این صورت تعریف کرد: «هر گونه تمایز، محرومیت، محدودیدیا رجحانی که مبتنی بر دین یا عقیده باشد و هدف‌اش یا تأثیرش خنثی کردن یا ناقص کردن به رسمیت شناختن حقوق بشر یا آزادی‌های اساسی بر مبنایی برابر، برخورداری از آن‌ها یا اعمال آن‌ها باشد.» ماده ۴.۱ از همه دولت‌ها می‌خواهد که اقدامات مؤثری برای جلوگیری و حذف تبعیض بر اساس دین انجام دهند. ماده ۴.۲ از دولت‌ها می‌خواهد که گام‌های مؤثری برای از میان برداشتن الگوهای تبعیض و حذف تعصب دینی بردارند: «همه دولت‌ها هر گونه تلاشی را انجام خواهند داد تا قوانینی را جاری یا در هر موردی که لازم باشد ملغی کنند تا مانع هر گونه تبعیضی از این دست باشد و همه اقدامات مناسب را انجام دهند تا با عدم تحمل بر مبنای دین یا عقیده در این زمینه مبارزه کنند.»

## احکام شریعت و حقوق غیر مسلمانان

احکام پیشامدرن شریعت که بر جایگاه غیر مسلمانان اثر می‌گذارند توسط فقیهانی مسلمان در دوره‌ای اولیه از تاریخ جامعه مسلمان صورت‌بندی شده‌اند و منعکس‌کننده شرایط آن دوره هستند. جامعه نوپای آن زمان، جامعه ضعیف و زیر هجوم بود و با کار دشوار جذب جوامع غیر مسلمان در قلمروهایی دست به گریبان بود که تازه تسخیر کرده بودند و در عین حال با تهدیدهای نظامی دشمنان غیر مسلمان نیز رو به رو بودند. [۸] جهاد، یا جنگ مقدس مسلمانان، هم برای گسترش قلمروهای زیر تسلط مسلمانان بود و هم برای نشر دین اسلام.[۹] بر خلاف تصویر غربیان از کشورگشایان مسلمان که مردم مغلوب را مختار به گرویدن به اسلام یا تن به تیغ سپردن نشان می‌دهد، مسیحیان و یهودیان مغلوب، که اهل کتاب شناخته می‌شوند، اجازه داشتند که بر باور و عقیده خود باقی بمانند. در اسلام، این ادیان مبتنی بر وحی الهی پیشین تلقی می‌شدند که نهایت این

پیام‌ها در وحی واپسین خدا به حضرت محمد دیده می‌شد.

هر چند عقاید پیشامدرن «جهاد» هم‌چنان بخشی از میراث فرهنگی اسلامی هستند و «جهاد» را می‌توان در بسترهای مختلف نظامی و سیاسی توسط رهبران معاصر اعلام کرد – درست همان‌طور که «صلیب» را رهبران کشورهای غربی در دوره جنگ یا درگیری علم می‌کردند – دولت‌های کشورهای مسلمان اذعان دارند که تحت قوانین بین‌المللی نمی‌توانند پای عقاید دینی را برای توجیه کردن حملات نظامی‌شان برای تسخیر جهان غیر مسلمان به میان بکشند. در عمل، بسیاری از عقاید پیشامدرن مربوط به جهاد و رفتار با غیر مسلمانان کنار گذاشته شده‌اند و در شرایط معاصر زمان‌پریشانه دیده می‌شوند: جامعه مسلمان اکنون بیش از یک میلیارد مومن دارد و وجودش دیگر دستخوش تهدید و خطر نیست.[۱۰] البته، تندروهای اسلام‌گرایی که به دنبال بسیج کردن مسلمانان هستند برای چیزی که به گفته آن‌ها نبرد دوران‌ساز علیه غرب است، ممکن است آزادانه متوسل به ایده جهاد شوند ولی الگویی که تندروها و افراطیون به کار می‌گیرند در اینجا دغدغه‌ی ما نیست.

بعضی از احکام شریعت برای وضعیت و جایگاه غیر مسلمانان امروزه هم موضوعیت دارند. در کشورگشایی‌های اولیه اسلامی، حاکمان مسلمان مجبور بودند درباره نحوه رفتار با مسیحیان و یهودیانی که بر عقیده کهن خویش اصرار می‌ورزیدند تصمیمی بگیرند.[۱۱] به یهودیان و مسیحیان که تحت حکمرانی مسلمانان بودند جایگاه ذمی داده می‌شد یعنی در ازای تسلیم‌شان به حاکمیت مسلمانان و پذیرش شرایط آن، آن‌ها را تحمل می‌کردند.[۱۲] اهل ذمه باید مالیات مخصوصی را پرداخت می‌کردند که مشهور به «جزیه» بود و ذمیان از خدمت در سپاه معاف بودند چون به عنوان غیر مسلمان نمی‌شد از آن‌ها انتظار داشت در نبردهایی برای اسلام بجنگند. بسته به نظر فقیهان، ذمیان یا به طور کل از خدمت در دولت کنار گذاشته می‌شدند یا از تصدی مناصب عالی دولتی محروم می‌شدند. «ذمیان» به طور کلی مشمول احکام «شریعت» بودند، ولی اجازه داشتند که از احکام شخصیه خود مگر در مواردی که پای افرادی از دین دیگری در میان بود، تبعیت کنند.

علی‌رغم تبعیض‌ها و بروز بدرفتاری با غیر مسلمانان، انصاف آن است که بگوییم حاکمان مسلمان، وقتی با معیارهای امروزه آن‌ها را می‌سنجیم، به طور عمومی مدارا و انسانیت بسیار فراوان‌تری در رفتارشان با اقلیت‌های دینی نشان می‌دادند تا حاکمان اروپایی با اقلیت‌ها.[۱۳] به طور خاص، رفتار با اقلیت یهودی در جوامع مسلمان رفتاری منصفانه و روشن‌اندیشانه است وقتی با کارنامه تیره تعقیب و آزار یهودیان طی قرن‌ها از

سوی مسیحیان اروپایی مقایسه می‌شود.[۱۴]

با سر برآوردن ملی‌گرایی سکولار در جهان مسلمان در قرن نوزدهم، به نظر می‌رسید که اهمیت تمایز میان مسلمانان و غیر مسلمان محکوم به زوال است.[۱۵] هر چند ممنوعیت‌های شرعی در خصوص ازدواج‌های مختلط هم‌چنان ادامه داشت و بیشتر کشورهای مسلمان قانونا لازم می‌شمردند که رییس دولت مسلمان باشد، با پذیرفته شدن مفاهیم مدرن شهروندی ملی، از بسیاری جهات غیر مسلمانان وضعیت و جایگاه شهروند کشور را هم‌پایه مسلمانان پیدا کردند.

اکنون با جوشش ملی‌گرایی سکولار و رشد نفوذ اسلام به مثابه یک ایدئولوژی سیاسی، مسائل پیرامون جایگاه غیر مسلمانان، که حل شده به نظر می‌رسیدند، اخیرا از نو باز شده‌اند. بعضی از مروجان اسلامی‌سازی آشکارا خواستار برقراری دوباره احکام جایگاه ذمی در جوامع معاصر خاورمیانه شده‌اند. در مصر، قدرت گرفتن احزاب سیاسی اسلام‌گرا در آخر سال ۲۰۱۱ باعث هراس عمیق اقلیت قبطی از آینده‌شان در برخورداری از حق شهروندی مساوی شد.[۱۶] سخنگوی سلفیان، جناح اسلام‌گرای تندرو، کوشش کرد قبطیان را مطمئن سازد که پس از برنامه‌های اسلامی‌سازی هیچ آسیبی به آن‌ها نخواهد رسید.[۱۷] اما وقتی تجلیات خصومت‌های گذشته اسلام‌گرایان را در برابر اقلیت قبطی می‌بینیم، که شامل مطالبه فرودست کردن مسیحیان و حمله به کلیساهای آن‌هاست، بسیاری از قبطیان زمینه‌های فراوانی می‌دیدند که بیمناک بروز بدترین حوادث باشند.[۱۸]

آن نوع هواداری سرسختانه و استخوان‌دار از حقوق بشر را که در ترویج فمینیسم اسلامی امروزه می‌بینیم چندان در بحث‌های مسلمانان درباره حقوق مساوی غیر مسلمانان دیده نمی‌شود. اما می‌توان مسلمانانی را یافت که نماینده انواع جریان‌های اندیشه اسلامی هستند و این موضع را گرفته‌اند که اسلام رفتار برابر با غیر مسلمانان را تسهیل می‌کند. مثلا «صبحی محمصانی»، دانشور لبنانی، در آثارش درباره اسلام و حقوق بشر می‌گوید که در یک نظام اسلامی هیچ تبعیضی بر اساس دین نمی‌تواند وجود داشته باشد.[۱۹] فرض رهیافت او اساسا این است که باید میان اسلام و قانون بین‌المللی هم‌نوایی وجود داشته باشد که تلویحا مستلزم سرکوب یا ترک کردن هر مشخصه‌ای از شریعت است که ناسازگار با حقوق بشر بین‌المللی باشد. محمصانی تاکید فراوانی بر جنبه‌هایی از منابع اصیل و نمونه‌هایی از تاریخ اولیه اسلام دارد که جریان‌های مداراگر و برابری‌خواهی را نشان می‌دهد که از آغاز مؤلفه‌هایی مهم از سنت اسلامی بودند.[۲۰]

این اعتقاد که باید قرابتی طبیعی بین اسلام و اصول قانون حقوق بشر بین‌المللی باشد باعث شده است که مسلمانان دیگر هم برابری کامل همه شهروندان را سازگار با اسلام

قلمداد کنند.[۲۱] «طارق البشری»، متفکر مصری، که نگران وضعیت قبطیان مصر است و اصرار دارد که آن‌ها باید از مساوات برخوردار باشند، از متخصصان درخواست کرد که این برابری را با احکام اسلام آشتی دهند و ابراز اطمینان کنند که در سنتی انعطاف‌پذیر و مساوات‌جو مانند اسلام، چنین کاری نباید مشکل بزرگی ایجاد کند.[۲۲] البشری هم‌چنین متذکر شده است که ماهیت دولت مدرن هیچ تفاوتی با آن نوع دولتی که مد نظر نظریه‌پردازان اسلامی سده‌های میانه بود ندارد که می‌گوید محدودیت‌های شریعت برای تصدی مناصب عالی سیاسی برای غیر مسلمان دیگر منطقا اعتباری ندارند.[۲۳]

«عبداللهی النعیم» با استفاده از افکار «محمود محمد طه» بین آیاتی که برای حاکمیت بر جامعه نخستین اسلامی بودند و آیاتی که اعتباری دیرپا دارند تمایز قائل می‌شود و اصولی اسلامی را پیشنهاد می‌کند که جایگاه ذمی را ملغی می‌کنند و خواستار پایان دادن به همه انواع تبعیض بر اساس دین می‌شود.[۲۴]

از سوی دیگر، حتی در مواردی که طرح‌های حقوق بشر اسلامی که در اینجا بررسی شده‌اند به صراحت جایگاهی فرودست به غیر مسلمانان نمی‌دهند، این طرح‌ها تعمدا به شکلی تدوین شده‌اند که تسهیل‌کننده استمرار استفاده از احکام تبعیض‌آمیز از شریعت پیشامدرن هستند. در طرح‌های حقوق بشر اسلامی غیر مسلمانان مشمول شریعت هستند ولی قانون حقوق بشر بین‌المللی فرض‌اش این است که یک قانون بی‌طرف و غیر تبعیض‌آمیز شامل همه شهروندان یک کشور می‌شود و نمی‌پذیرد که فردی به خاطر احکام تبعیض‌آمیز دینی از حقوق‌اش محروم شود.[۲۵] به استثنای تابنده، نویسندگان طرح‌های حقوق بشر اسلامی درباره مقاصدشان چندان صراحت ندارند. آن‌ها تمهیدات و تبصره‌هایی را درباره غیر مسلمانان به شکلی صورت‌بندی می‌کنند که قصدشان برای تمهید تبعیض علیه غیر مسلمانان آشکار نیست. یعنی، درست مانند رفتار گریزپای‌شان درباره جایگاه زنان، نویسندگان تردید دارند که صراحتا بیان کنند که افکارشان چقدر با اصل برابری به شکلی که در قانون بین‌المللی فهمیده می‌شود زاویه دارند.

## عقاید تابنده

سلطان حسین تابنده به صراحت اذعان می‌کند که به نظر او شریعت برابری میان مسلمانان و غیر مسلمانان را نمی‌پذیرد. تابنده وقتی که درباره اصل اول اعلامیه جهانی حقوق بشر، تضمین برابری، سخن می‌گوید اصرار دارد که اصل برابری وقتی پای تفاوت دین، ایمان یا عقیده به میان بیاید، موضوعیتی ندارد. این از آن روست که «مزیت و شرافت و فضیلت را برای معتقدین به خداوند یکتا و پیروان احکام آسمانی قرار داده است.» به گفته تابنده،

اهل کتاب سزاوار احترام هستند به خاطر عقیده‌شان، اما «چون ایمان آن‌ها به دیانت به مرحله کمال نرسیده... از این رو در بعض احکام شرعیه با مسلمین فرق دارند و با آن‌ها در یک مرتبه و درجه نیستند.»[۲۶]

تابنده از کسانی که خدای یکتا را نپذیرفته‌اند بیزار است؛ آن‌ها را «از رتبه انسانیت خارج» می‌داند.[۲۷] این دیدگاه با شریعت پیشامدرن سازگار است که بر این باور بود که جز «اهل کتاب»، غیر مسلمان حق جایگاه اشخاص مشروع را ندارند. این نظر تعارض حادی دارد با معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) که در ماده ۱۶ مقرر می‌دارد که هر فردی حق دارد که همه جا به عنوان شخص در برابر قانون به رسمیت شناخته شود.

تابنده احکام پیشامدرن شریعت را که به طور مطلق مانع از ازدواج مسلمانان با مشرکان می‌شود تایید می‌کند.[۲۸] او هم‌چنین به این حکم پیشامدرن شریعت باور دارد که مانع از این می‌شود که زنی مسلمان به ازدواج فردی مسیحی یا یهودی در بیاید ولی مرد مسلمان اجازه دارد با زنی از دینی دیگر ازدواج کند.[۲۹] در اینجاست که در ادله تابنده می‌توان دید که نزد محافظه‌کاران مسلمان جایگاه فرودست زنان و جایگاه فرودست غیر مسلمان با هم ارتباط دارند. تابنده می‌گوید:

> طبق آیه شریفه الرجال قوامون علی النساء یعنی مردان قائم به حقوق زنان و قیمومیت نسبت به آنان دارند و از طرفی زن باید اطاعت از شوهر خود بکند ولی اگر با غیر مسلم ازدواج کند موجب تسلط کافر بر صاحب ایمان است و اسلام به هیچ وجه آن را اجازه نفرمود که در سوره نساء آخر جزء پنجم می‌فرماید: لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً یعنی خداوند به هیچ وجه راهی برای تسلط کافرین بر مومنین قرار نداده یعنی اجازه نفرموده که مومن خود را تحت تسلط و قیمومیت قرار دهد... همه امتیازات در اسلام ملغی شده جز امتیاز دینی و ایمانی و از این رو اسلام و اهل اسلام باید مافوق کفار بوده نگذارند که دیگران بر آن‌ها مسلط شوند.[۳۰]

تابنده نسبت به حقوق مرد و زن مسلمانی که بخواهند به رغم تفاوت دین‌شان ازدواج کنند بی‌تفاوت است. به جای دغدغه‌ای که در قانون حقوق بشر بین‌المللی درباره آزادی فرد مورد نظر داریم اینجا نگرانی درباره حفظ آبروی جامعه مسلمان است و اگر یکی از اعضای آن زیر تسلط عضوی از گروه فرودست، یعنی غیر مسلمانان در آید، این آبرو از دست رفته تلقی می‌شود. این‌جا فرض این است که همان‌طور که مسلمانان فوق غیر

مسلمان تلقی می‌شوند، مردان نیز فوق زنان هستند – در نتیجه زنان مسلمانی که با فردی ذمی ازدواج می‌کنند احکام جایگاه تعیین شده برای گروه‌های مزبور را نقض کرده‌اند.

تابنده حق مشارکت در دولت و آزادی بیان را برای غیر مسلمانان رد می‌کند و این حقوق برای همه افراد فارغ از دین‌شان در قانون بین‌المللی تضمین شده‌اند. او می‌گوید که غیر مسلمانان باید به طور کامل از قوه قضا، دستگاه قانون‌گذاری و کابینه کنار گذاشته شوند.[۳۱] علاوه بر این، هیچ «تبلیغی» برای دین غیر مسلمان مجاز نیست.[۳۲]

## اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی

نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی در تصریح به موارد مشخصی که احکام تبعیض‌آمیز بر غیر مسلمانان مورد نظر اثر می‌گذارد، رو راست نیستند. اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی در ماده ۱۰ به وضعیت غیر مسلمانان می‌پردازد ولی برابری اقلیت‌های دینی را تضمین نمی‌کند. ماده ۱۰.الف بیان می‌کند که حقوق دینی اقلیت‌های غیر مسلمان مشمول اصل لا اکراه فی الدین است (۲:۲۵۶). تفسیر سنتی از این آیه این است که ذمیان را نباید وادار به گرویدن به اسلام کرد که تفاوت بسیار دارد با گفتن این‌که هر گونه تبعیض علیه ذمیان یا غیر مسلمانان ممنوع است.

آن‌چه مد نظر اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی است، نظام ملت است که تحت امپراتوری عثمانی رونق یافت. در ظل این نظام، اعضای جوامع مختلف غیر مسلمان تحت حاکمیت قوانین دینی خودشان در امور داخلی‌شان و دعاوی حقوقی که در آن پای اعضای افراد یک دین در میان بود، بودند ولی در پرونده‌های مختلف و همه مسائل دیگر مشمول شریعت بودند. در بیشتر کشورهای مسلمان امروز بازمانده این نظام هم‌چنان پا می‌فشارد.

در نسخه انگلیسی ماده ۱۰.ب، «اقلیت‌های دینی» حق دارند که در مسائل احوال شخصیه یا مدنی یا تحت احکام اسلام باشند یا تحت احکام خودشان. هر چند نسخه انگلیسی ماده ۱۰.ب ظاهرا شامل همه غیر مسلمانان می‌شود، نسخه عربی همان تبصره تمایزهای کهن میان مسیحیان و یهودیان را از یک سو و سایر غیر مسلمانان از سوی دیگر زنده می‌کند و نشان می‌دهد که تنها مردم اهل کتاب از این حق برخوردارند. در یک مورد صورت‌بندی خاص، نسخه عربی ماده ۱۰.ب می‌گوید که غیر مسلمانان می‌توانند برای قضاوت به مسلمانان مراجعه کنند، اما اگر چنین نکنند باید از قوانین خودشان تبعیت کنند منوط به این‌که آن‌ها (ظاهرا غیر مسلمانان) باور داشته باشند که این احکام منشأیی الهی دارند. ظاهرا معنای‌اش این است که در مواردی که غیر مسلمانان تصمیم بگیرند که

تحت قوانین شریعت نباشند، اعتقاد درونی آن‌ها مبنی بر این‌که احکام جوامع خودشان منشأیی الهی دارند منجر به این می‌شود که احکام خودشان دست بالا را داشته باشند. اما ارجاعات همین تبصره به آیه ۵:۴۷ قرآن که مربوط به نصاری است و آیه ۵:۴۲ که مربوط به پیروان تورات است، دلالت بر این باور دارند که این حق اقلیت‌های دینی در تبعیت از احکام دینی خودشان تنها به اقلیت‌های مسیحی و یهودی بر می‌گردد. یعنی، در شریعت پیشامدرن، هیچ تمهیدی در نظر گرفته نشده است که به غیر مسلمانانی که مسیحی یا یهودی نیستند اجازه داده شود که از احکام دینی خودشان در مسائل مدنی و احوال شخصیه استفاده کنند. این امر جای سوال را در خصوص جایگاهی که این اعلامیه برای غیر مسلمانان مفروض می‌دارد باز می‌گذارد که خارج از دایره اهل ذمه هستند و ممکن است به عنوان غیرِ شخص طبقه‌بندی شوند.

اعلامیه جهانیِ حقوق بشر اسلامی در ماده‌ای دیگر همان مضمونی را که مودودی در جزوه حقوق بشرش آورده است نشان می‌دهد. مودودی می‌گوید که اسلام به مسلمانان اجازه نمی‌دهد که از گفتار درشت و توهین‌آمیزی که منجر به جریحه‌دار کردن عواطف دینی غیر مسلمانان شود استفاده کنند.[۳۳] اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی در ماده ۱۲.ه می‌گوید که هیچ کس حق ندارد عقاید دینی دیگران را مورد استهزاء یا انزجار قرار دهد. به نظر می‌رسد که هر دوی این اصول توصیه‌هایی اخلاقی عملی هستند تا احکامی که بیانگر قوانین حقوقی لازم‌الاجراء باشند. باز هم، طرحی حقوق بشر اسلامی از قوانین واقعی یا اعمال دولتی که در خاورمیانه اغلب به غیر مسلمانان جایگاه فرودست می‌دهد رو می‌گردانند و به جای آن به رفتار خصوصی افراد می‌پردازند که به نظر می‌رسد تاثیر بسیار کمتری بر زندگی غیر مسلمانان داشته باشد.

ماده ۱۲.ه اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی این فکر را بسط می‌دهد و بیان می‌کند که «مردم» نباید باعث تحریک خصومت علیه غیر مسلمانان شوند. این یک اصل اخلاقی ستودنی و اقدامی درخور تحسین از سوی شورای اسلامی است. اما برای این‌که این اصل موسع ضمانت اجرایی و قدرت قانونی داشته باشد، نیازمند تصریح بیشتری است مبنی بر این‌که چه چیزهایی در دایره این تحریک‌های غیر مجاز است. ماده ۱۲.الف مقرر می‌دارد که هر بیانی در محدوده‌ی شریعت آزاد است - که خود معیاری مبهم و گشوده به تفسیر است - برای روشن ساختن آن فایده چندانی ندارد.

## قانون اساسی ایران

آن اصل قانون اساسی ایران که به اقلیت‌های دینی می‌پردازد به نظر می‌رسد که الگویی

شبیه نظام ملت دارد که در آن دو رده از اشخاص را داریم، مسلمانان و اهل کتاب، که با توجه به سنت محلی ایران زرتشتیان را نیز در آن می‌گنجاند. اصل ۱۳ می‌گوید: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند.»[۳۴] یعنی جدای از اعمال و آداب دینی و آموزش و مسائل احوال شخصیه، اهل کتاب مشمول قانون ایران هستند. چنان‌که پیش‌تر بررسی شد، تحت اصل ۴ قانون اساسی، همه قوانین ایران مقید به احکام اسلام هستند. به رسمیت نشناختن اقلیت‌های دینی دیگری جز اهل کتاب در این نظام مبتنی بر شریعت آن‌ها را از حمایت قانون اساسی محروم می‌کند.

ناتوانی‌هایی که تحت رژیم پس از انقلاب بر غیر مسلمانان تحمیل شده است شدید بوده‌اند و در بسیاری از موارد از حدی که در شریعت پیشامدرن نیز در نظر گرفته شده است فراتر می‌رود. با توجه به ذهنیت تعصب‌آلود بعضی از روحانیون ایرانی که آن اندازه ذهن روشنی ندارند، جای تعجب نیست. مثلا در نوامبر سال ۲۰۰۵، آیت‌الله احمد جنتی، از نزدیکان آیت‌الله علی خامنه‌ای، در یک سخنرانی گفت که غیر مسلمانان انسان نیستند بلکه حیوان‌هایی هستند که روی زمین راه می‌روند و به فساد می‌پردازند و این نشان می‌دهد که خصومت یک روحانی نسبت به غیر مسلمانان طی این سال‌ها کاهش نیافته است.[۳۵] البته، نماینده‌گان ایران وقتی می‌خواهند جویای حمایت از مواضع حقوق بشری‌شان در سازمان ملل شوند، از چنین شخصیت‌سازی‌های ناپسندی اجتناب می‌کنند.

از آن‌جایی که در ایران پس از انقلاب تشیع اثنی‌عشری به مثابه یک ایدئولوژی تفسیر می‌شود، این واقعیت که غیر مسلمانان افرادی هستند که بنا به تعریف از ایدئولوژی رسمی ایران تبعیت نمی‌کنند زمینه بیشتری را برای تبعیض علیه آن‌ها فراهم کرده است. ایران برای متقاضیان اشتغال عمومی آزمون‌های صدق ایدئولوژیکی را تحمیل کرده است که در عمل باعث محرومیت غیر مسلمانان می‌شود.[۳۶] علاوه بر این، مسلمانانی که پیرو مذاهب دیگری جز آن نسخه ایدئولوژیک خاص از اسلام که مورد حمایت رژیم است نیز کنار گذاشته می‌شوند.

نمونه‌ای از عواقب ایدئولوژی‌سازی اسلام در ایران را می‌توان در امتحان کسانی دید که می‌خواهند در نیروهای نظامی ایران خدمت کنند. مطالعه دقیق اصل ۱۴۴ نشان می‌دهد که غیر مسلمانان از خدمت در نظام محروم‌اند همان‌طور که ذمی‌ها در تمدن اسلامی پیشامدرن از این کار محروم بودند. این اصل می‌گوید: «ارتش جمهوری اسلامی ایران باید ارتشی اسلامی باشد که ارتشی مکتبی و مردمی است و باید افرادی شایسته را

به خدمت بپذیرد که به اهداف انقلاب اسلامی مومن و در راه تحقق آن فداکار باشند.» پیداست که اقلیت‌های غیر مسلمان ایران هیچ جایی در ارتش اسلامی که تحت این شرایط تشکیل شده باشد ندارند.[۳۷]

در این رابطه باید از مودودی یاد کرد که اعتقاد داشت که اسلام باید ایدئولوژی رسمی کشورهای مسلمان باشد و نشان داده است که از نظر او تبعیض علیه افرادی که به این ایدئولوژی باور ندارد کاملا به جاست.[۳۸] اما مودودی به عنوان یک سنی معتقد، به هیچ رو از عواقب ایدئولوژی‌سازی تشیع ایرانی خشنود نمی‌شود که منجر به الگویی از تبعیض و حتی تعقیب علیه مسلمانان سنی شده است. اعضای اقلیت‌های قومی در ایران تا حد زیادی سنی هستند که معنای‌اش این است که ممکن است هم به خاطر قومیت و هم به خاطر مذهب‌شان دچار تبعیض و بدرفتاری شوند. پس از انقلاب، ایران به خاطر بدرفتاری با اقلیت‌های دینی و قومی‌اش تنبیه شده است و چندین چهره برجسته سنی اعدام شده‌اند یا در شرایط مشکوکی از دنیا رفته‌اند.[۳۹]

این الگو به نظر می‌رسد که تصویر آینه‌ای از گرایش‌های کشور همسایه ایران، پاکستان، پس از برنامه رسمی اسلام‌سازی باشد که تعصب سنی‌گرایی شدیدی داشت. اقلیت بزرگ شیعه پاکستان روز به روز زیر هجوم قرار گرفته و در معرض تهدید و تعرض بوده‌اند و خشونت‌های مرگ‌بار فرقه‌ای بارها بروز کرده است. یک گروه سنی ستیزه‌جو در دفاع از قوانینی فعالیت کرده است که به شیعیان برچسب بدنامی می‌زند و خواستار این شده است که پاکستان یک دولت سنی اعلام شود مانند ایران که دولتی شیعی اعلام شده است.[۴۰] این تاریخ اخیر نشان می‌دهد که وقتی دولتی نسخه‌ای ایدئولوژی‌زده از اسلام را ارائه می‌کند، تعصبی فرقه‌ای خواهد داشت و مسلمانانی که با این ایدئولوژی مخالفت کنند ممکن است رفتاری ببینند مانند رفتار با اقلیتی منفور و در معرض تعقیب و آزار واقع شوند.

بخشی از اصل ۱۴ قانون اساسی ایران می‌گوید: «دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند.» اینجا «عدل اسلامی» یعنی این‌که حقوق غیر مسلمانان بر اساس قانون شریعت شکل می‌گیرد. قانون اساسی بر خلاف حمایت‌هایی که به غیر مسلمانان برای داشتن حقوقی که تحت قانون بین‌المللی از آن برخوردارند، این اصل را تقویت می‌کند که حقوق بشر آن‌ها مقید به موازین اسلامی است.

سایر عبارات اصل ۱۴ نشان می‌دهند که تدوین‌کنندگان فرض گرفته‌اند که غیر مسلمانان تمایل به اقدام علیه اسلام دارند و مایل به توطئه علیه جمهوری اسلامی‌اند. البته

با توجه به تعصب اسلامی در نظام، چنین مخالفتی ممکن است طبیعی باشد. اصل ۱۴ با وعده دادن عدل اسلامی به غیر مسلمانان می‌گوید: «این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.» به عبارت دیگر، حقوق بشر محدودی که غیر مسلمانان از آن برخوردارند در مواردی که علیه کشور توطئه‌ای در جریان باشد از دست می‌رود – که معیاری است مبهم و زمینه موسعی را برای توجیه‌های بالقوه برای محدود کردن حقوق آن‌ها فراهم می‌کند. نکته مهم این است که این اصل زمینه‌های خاصی را برای محروم کردن غیر مسلمانان از حقوق بشر علاوه بر محدودیت‌هایی که در اصل ۲۶ آمده است فراهم می‌کند که دولت را قادر می‌سازد تا فعالیت‌های گروه‌ها، شامل انجمن‌های «اقلیت‌های دینی» را در صورتی که « موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض» کنند محدود کند. اصول ۱۴ و ۲۶ در کنار یکدیگر مبنای محروم کردن اقلیت‌ها از حقوق و آزادی‌ها را به خاطر نقض موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی فراهم می‌کنند.

هر چند ایران اقلیت‌های شناخته‌شده را از بسیاری از حقوق محروم می‌کند و آن‌ها را در معرض تبعیض و تعقیب قرار می‌دهد، وضع این‌ها از سایر غیر مسلمانانی که اهل کتاب شناخته نمی‌شوند آشکارا بسیار بهتر است. محروم بودن از جایگاه اقلیت شناخته شده در اصل ۱۳ به طور خاص برای بهاییان ایران بسیار ناگوار بود.

دین بهایی که گاهی بابیت خوانده می‌شود، در قرن نوزدهم در ایران پدید آمد. این دین به نام «بهاء الله» است که در سال ۱۸۳۶ اعلام کرد که پیامبر خداست و تعالیمی لیبرال و جهانی داشت. بهاییت آموزگار احترام به همه ادیان مهم جهان است و اصرار بر برادری و برابری همه اشخاص دارد و تاکید دارد که بنا بر برابری زن و مرد بوده است. بهاییت منکر این است که روحانیون برای فهم دین واسطه‌ای ضروری هستند و خواستار آموزش جهانی شده‌اند تا افراد خود بتوانند مسیر روشنگری را پی بگیرند. این آیین همچنین مدافع اندیشه یک دولت جهانی و صلح جهانی است.[۴۱] عقاید بهایی برای بسیاری از مسلمانان ایران جذاب بود و باعث شد از دین اسلام به آیین تازه بگروند و در نتیجه از حکم منع برگشتن از اسلام تخطی کنند.

بهاییان در بسیاری از کشورهای مسلمان در معرض تبعیض‌های شدید هستند. در ایران، جایگاه جامعه بهایی، که تاکنون در منطقه خاورمیانه بزرگ‌ترین جمعیت را دارد، همیشه دشوار بوده است و اعضای‌اش دچار موج‌های دوره‌ای تعقیب بوده‌اند. بهاییت از آغاز از سوی روحانیون شیعه تهدیدی تلقی شده است و آن‌ها کوشیده‌اند که از طریق کشتار، شکنجه، ارعاب و تبعیض بهاییت را از ایران ریشه‌کن کنند.[۴۲] این خصومت روحانیت

چنین مبنا دارد: بهاییت اعتقاد به ختم رسالت به حضرت محمد را به چالش گرفت؛ سعی در به دست آوردن پیروانی از میان مسلمانان داشت که ناقض منع دین‌گردانی در شریعت بود؛ عقاید برابری‌خواهانه‌اش سلسله‌مراتب امتیازی را که شریعت مقرر می‌داشت به چالش می‌گرفت که در آن مردان فوق زنان و مسلمانان فوق غیر مسلمانان هستند؛ و اعضای‌اش هیچ تمایلی برای احترام گذاشتن به دیدگاه روحانیون ایران نشان ندادند.

با توجه به این تاریخ بلند خصومت علیه جامعه بهایی که تا زمان انقلاب ایران ممکن است جمعیت‌شان بین ۲۰۰ هزار تا ۳۰۰ هزار نفر بوده باشد، طبیعی بود که وقتی روحانیون شیعه به تسلط سیاسی رسیدند، جویای محو بهاییت یک بار برای همیشه شوند. دولت که گاهی مستقیم عمل کرده است و گاهی غیر مستقیم از طریق گروه‌های متحد با خود، حرکت ارعاب خشونت‌آمیزی را علیه بهاییان انجام داده است که تعداد زیادی گرفتار کشتار شده‌اند. صدها بهایی دستگیر و زندانی شده و دچار شکنجه‌های وحشیانه شدند و رهبران بهایی به بهانه اتهامات سر هم بندی شده متعددی محکوم به اعدام شدند. علاوه بر این، مزارها و مکان‌های عبادی آن‌ها نابود و هتک حرمت شدند و همه انجمن‌های آن‌ها به زور منحل شدند. از کارشان اخراج شدند، اموال‌شان مصادره شد و خانه‌های‌شان همیشه در معرض حمله افرادی قرار داشت که قصدشان آزار و غارت زیر پوشش تحقیق درباره «جرایم» بوده است. تعقیب وحشیانه بهاییان را ناظران بی‌طرف و سازمان حقوق بشر بین‌المللی به تفصیل مستندسازی کرده‌اند.[۴۳]

مقامات ایرانی، شرمسار از تبلیغات بدی که به خاطر رفتار تبعیض‌آمیز و ظالمانه ایران با اقلیت‌های دینی شده است، گه‌گاه تلاش کرده‌اند که تصویر کشور را بهبود بخشند. مثلا در سال ۱۹۹۹، یک سخنگوی وزارت خارجه ادعا کرد که بر اساس اسلام و قانون اساسی، ایران به پیروان همه ادیان الهی آزادی کامل می‌دهد.[۴۴] این نشانه دیگری از ریاکاری مقامات ایرانی است؛ نمایندگان ایران که می‌دانند سیاست‌های دولت در اثر نهادن بر اقلیت‌های دینی چقدر با قانون حقوق بشر بین‌المللی فاصله دارد، وقتی با مخاطبان بین‌المللی سخن می‌گویند سعی می‌کنند سرپوشی بر بدرفتاری‌شان بگذارند و خارجی‌ها را متقاعد کنند که نظام ایران به حقوق بشر احترام می‌گذارد. البته، کسانی که می‌دانستند که قانون اساسی ایران بهاییت را به عنوان یک دین جهانی به رسمیت نمی‌شناسند قبول دارند که در چشم مقامات ایرانی، دلیلی برای اعطای آزادی به پیروان آن وجود ندارد.

## مودودی و اقلیت احمدی پاکستان

موضع مبهم و سربسته ابوالعلا مودودی درباره برابری در خصوص دیدگاه‌های او

درباره حقوق غیر مسلمانان سزاوار بررسی بیشتر است. همان‌طور که مودودی از شرح دیدگاه‌هایش درباره حقوق زنان در جزوه حقوق بشرش پرهیز می‌کند، از هر گونه تصریحی درباره این‌که شریعت چه تاثیری بر غیر مسلمانان می‌گذارد نیز طفره می‌رود. او تنها به شکلی گذرا اهل ذمه را ذکر می‌کند و می‌گوید که جان و مال آن‌ها به اندازه جان و مال مسلمانان «حرمت» دارد.[۴۵]

دیدگاه‌های مودودی در این موضوع در انتشارات دیگری ثبت شده‌اند که در آن‌ها او طرفدار تبعیض علیه غیر مسلمانان است و به مسلمانان برتری می‌دهد. او طرفدار برقراری دوباره مالیات جزیه[۴۶]، معاف کردن آن‌ها از خدمت نظام، و بر کناری آن‌ها از تصدی مناصب عالی دولتی است.[۴۸] او مدعی است که اسلام «به آن‌ها اجازه نمی‌دهد که در امور دولت دخالت کنند.»[۴۹] از آن‌جا که مودودی اعتقاد دارد که احکام اسلام باید بر پرونده‌های احکام شخصی که یک طرف‌اش مسلمان باشد[۵۰] تسلط داشته باشد، باور دارد که منع شریعت درباره ازدواج مختلط باید حفظ شود. به این ترتیب آثار مودودی ثابت می‌کنند که او با تابنده در این زمینه هم‌نظر است.

حزب جماعت اسلامی مودودی یکی از برانگیزاننده‌های حرکت پاکستانی علیه اقلیت احمدی پاکستان بود که حقوق‌شان توسط برنامه اسلامی‌سازی رییس جمهور ضیاء تضعیف شد. تجربه اقلیت احمدی، که شمارشان به حدود یک میلیون نفر در پاکستان می‌رسد، تصویری است از این‌که چطور وقتی دولتی ایدئولوژی اسلامی رسمی را اتخاذ می‌کند، مسلمانانی که پیرو مذاهب اقلیت هستند ممکن است به واسطه سیاست دولت جایگاه‌شان به جایگاه غیر مسلمان فروکاسته شود و در صورتی که جسارت اعتراض پیدا کنند که مسلمان هستند، مجازات شوند.

احمدی‌ها شورمندانه معتقدند که مسلمان‌اند، اما سایر مسلمانان آن‌ها را کافر می‌دانند. فرقه احمدی را «میرزا غلام احمد» (م. ۱۹۰۸) در هند پایه‌گذاری کرد. احمدی‌ها به ادعای مخالفان‌شان، بنیان‌گذار مذهب‌شان را پیامبر می‌دانند و در نتیجه با عقیده ختم نبوت محمد مخالفت کرده‌اند. مودودی و پیروان‌اش در جماعت اسلامی دشمن سرسخت احمدی‌ها شدند و جماعت اسلامی در ناآرامی‌های جدی حاصل از شورش ضد احمدی آن‌ها در پنجاب در سال ۱۹۵۳ درگیر بود.[۵۱] مودودی پس از محکوم شدن به ایفای نقشی پیشرو در شورش ضد احمدی به زندان افتاد.

نخست وزیر ذوالفقار علی بوتو، در امتیازی که به احساسات ضد احمدی داد، قانون اساسی را در سال ۱۹۷۴ اصلاح کرد تا احمدی‌ها را به عنوان غیر مسلمان تعریف کند. رییس جمهور ضیاء که متحد جماعت اسلامی بود، از آن هم فراتر رفت و در سال ۱۹۸۴

فرمانی صادر کرد با عنوان «حکم ۲۰، فعالیت‌های ضد اسلامی گروه قادیانی، گروه لاهوری و احمدی (منع و مجازات) سال ۱۹۸۴» که ممنوع می‌کرد که احمدی‌ها خود را مسلمان «نشان بدهند» یا دین‌شان را اسلام بنامند، از اصطلاحات اسلامی استفاده کنند یا از اذان مسلمانان استفاده کنند، یا مکان‌های عبادی‌شان را مسجد بنامند، یا نسخه دین‌شان را تبلیغ یا منتشر کنند – و همه این ممنوعیت‌ها ذیل عنوان «قانون جنایی» گنجانده شد.[۵۲] به دنبال آن تعقیب گسترده جنایی احمدی‌ها رخ داد.

در برابر این حکم شماره ۲۰ چالش‌های متعددی پدید آمده است، که مهم‌ترین آن‌ها منجر به تایید آن در سال ۱۹۹۳ در پرونده «ظهیرالدین» در برابر دولت شد که دادگاه عالی ادعای احمدی‌ها را مبنی بر این‌که این حکم ناقض تضمین قانون اساسی آزادی دین است رد کرد.[۵۳] حکم این پرونده بنیان سابقه‌ای را پدید آورد که پیامدهای ناگواری برای حقوق و آزادی‌ها به طور کلی داشت. لایحه‌ای در سال ۱۹۹۱، قانون اجرای شریعت، پیش از آن اعلام کرده بود که قرآن و سنت قانون عالی پاکستان هستند و قانون باید در پرتو شریعت تفسیر شود ولی دادگاه عالی ابتدا در برابر به کار بستن این اصل برای محدود کردن حقوق اساسی مقاومت کرد.[۵۴] در پرونده «ظهیرالدین»، دادگاه به این نتیجه رسید که ارجاع به «احکام اسلام» که پیش از این در متن قانون اساسی گنجانده شده بود، لازمه‌اش این است که خود قانون اساسی از جمله تمهیدات آن برای حقوق اساسی، فروتر از موازین اسلام است.[۵۵] اما دادگاه هرگز به خود زحمت نداد که تعریف کند چطور «احکام اسلام» بر حفاظت از حقوق اثر می‌گذارد و این عبارت مبهم را گشوده باقی گذاشت تا چنان تفسیر وسیعی شود که در آن حقوق از اساس ملغی شوند. یعنی این حکم دادگاه همان موضعی را گرفته است که در اصل ۴ و ۲۰ قانون اساسی ایران آمده است که حقوق بشر ذیل موازین اسلام واقع می‌شوند. دادگاه با فاصله گرفتن از سابقه‌ای که برتری قانون اساسی را حفظ می‌کرد و تضمین‌کننده حقوق اساسی بود، ذیل احکام اسلام حکم کرد که حکم شماره ۲۰ ناقض تضمین قانون اساسی برای آزادی دین نیست. یعنی، بنا به رأی دادگاه، آزادی دین به شکلی که توسط موازین اسلامی تحمیل شده تغییر می‌کرد اجازه تعقیب یک اقلیت دینی زیر هجوم را می‌داد که اعضای‌اش از پذیرفتن این قانون پاکستانی که آن‌ها را غیر مسلمان می‌شمرد امتناع می‌کردند.

## اعلامیه قاهره، قانون پایه سعودی و قانون اساسی پیش‌نویس الازهر

با داشتن پیشینه طرح‌های حقوق بشر اسلامی قبلی، می‌شد انتظار داشت که اعلامیه قاهره، که از بسیاری جهات خطاهای نمونه‌های قبلی‌اش را تکرار می‌کند، نیز از تامین مساوات

برای غیر مسلمانان ناتوان بماند. چنان‌که ذکر شده است، در اعلامیه قاهره هیچ تمهیدی برای برابری در حقوق نیامده است، هر چند برابری در «کرامت پایه انسان» در اصل ۱ (الف)، که هم‌پایه هیچ تمهیدی برای برابری در حقوق و آزادی‌ها مانند اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیست، تضمین می‌کند. کرامت در اعلامیه قاهره تفاوت مهمی دارد با مفهوم عزت و کرامت به شکلی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است. در اعلامیه جهانی حقوق بشر، کرامت ویژگی ذاتی همه انسان‌ها فرض می‌شود، اما اصل ۱ (الف) اعلامیه قاهره نتیجه می‌گیرد که «دین راستین ضمانت تقویت چنین کرامتی در کنار راه تکامل انسان است»، که نشان می‌دهد کرامت ویژگی‌ای است که محصول دین راستین است. از آن‌جا که کل این اعلامیه یک تعصب اعلام‌شده اسلامی دارد، یا اصل ۱۰ که می‌گوید «اسلام دینی است با ماهیتی دست‌نخورده»، نتیجه‌گیری طبیعی این است که اعتقاد به اسلام شاکله «دین راستین» است که تقویت کننده کرامت انسانی است - با این نتیجه که مسلمانان بیش از دیگران «در مسیر کمال انسانی» حرکت کرده‌اند. این نکته به نوبه خود تناسب با این اندیشه دارد که در نخستین خطوط دیباچه اعلامیه قاهره آمده است که در آن نویسندگان مدعی هستند که آن‌ها «بار دیگر نقش تمدن‌ساز و تاریخی امت اسلامی را تایید می‌کنند که خدا آن‌ها را بهترین امت قرار داده است.» در نتیجه، اصل ۱ (الف) را می‌توان به حق چنین خواند که غیر مسلمانان منزلت و رتبتی فروتر در کرامت دارند و این مفهومی است که به نوبه خود زمینه‌ساز تبعیض علیه آن‌ها می‌شود.

اعلامیه قاهره حقوق اقلیت‌های دینی را با همان اندازه حفظ می‌کند که از محرومیت زنان در قبال حقوقی که در قانون بین‌المللی برای آن‌ها مقرر شده است، حفاظت می‌کند که امری است قابل پیش‌بینی در نظامی که همه حقوق و آزادی‌ها موکول به شریعت هستند. در اصل ۱۸ (الف) تبصره‌ای مبهم وجود دارد با این مضمون که هر کسی باید حق زندگی در امنیت برای خود و دین‌اش، وابستگان‌اش، آبروی‌اش و مال‌اش داشته باشد. این مضمون آشکار قصدش منع تبعیض علیه اقلیت‌های دینی نیست چون همان‌طور که می‌توان در اصل ۲۳ (ب) دید، محدودیت‌های شریعت را بر حق خدمت در منصب عمومی اعمال می‌کند، و در عمل اجازه می‌دهد از موازین دینی برای محروم کردن غیر مسلمانان استفاده شود.

قانون اساسی پیش‌نویس الازهر از پرداختن به وضعیت غیر مسلمانان طفره می‌رود. در بستر متنی که به نظر می‌رسد از کاربرد عمومی شریعت پیشامدرن حمایت می‌کند، نپرداختن به این موضوع نشان می‌دهد که قصد حفظ احکام تبعیض‌آمیزی بوده است که بر وضعیت غیر مسلمانان حکم‌فرماست. جامعه بزرگ قبطی مصر احساس مظلوم بودن

می‌کند و دهه‌ها به خاطر محدودیت‌هایی که بر حقوق مسیحیان اعمال می‌شود اعتراض کرده است که باعث اصطکاک با مسلمانان شده است. بنابراین، الازهری‌ها ناگزیر به جنجال‌های مربوط به رفتار به مسیحیان آگاه بوده‌اند ولی ترجیح داده‌اند آن را لاپوشانی کنند.

تقریبا همه شهروندان سعودی مسلمان هستند و اصل ۳۴ قانون پایه می‌گوید که دفاع از اعتقاد اسلامی وظیفه هر شهروند است. قانون پایه‌ی سعودی هیچ حمایتی به هیچ وجه برای حقوق غیر مسلمانان ندارد، ولی به این معنا نیست که مسلمانان سعودی لزوما وضعی بهتر دارند. بنا به گفته مقامات سعودی، اسلام همان وهابیت، یعنی شعاری متصلب و عمیقا دشمن‌کیش نسبت به تشیع است. در عربستان سعودی، روحانیونی که هم‌قران پادشاهی هستند به مذهب شیعی توهین می‌کنند و اعضای اقلیت بزرگ شیعه، از جمله زیر شاخه اسماعیلی، معمولا برچسب کافر می‌خورند و در معرض تعقیب و آزار هستند.[۵۶]

غیر مسلمانان که عمدتا خارجی هستند و بر اساس تبارشان رفتارهای تبعیض‌آمیز می‌بینند، هم‌چنان از حقوق قانونی محروم‌اند. آن‌ها آماج آزار پلیس به خاطر عبادت در خلوت می‌شوند. شمار عظیم کارگران مهاجری که شغل‌های پست را انجام می‌دهند و بسیاری از آن‌ها غیر مسلمان هستند، از بدرفتاری‌های شدید و بهره‌برداری‌های وحشیانه رنج می‌برند.[۵۷] دشوار بتوان مشخص کرد که آیا خارجی‌ها به خاطر تبارشان تعقیب و آزار می‌بینند یا به خاطر گرایش دینی‌شان. به خاطر الگوی گسترده نقض حقوق بشر در عربستان سعودی که بر اقلیت‌های آسیب‌پذیر مختلفی از جمله بر اقلیت‌های مسلمان اثر می‌گذارد، متمایز کردن و برجسته کردن نقض حقوق غیر مسلمان به شکلی که انگار پرداختن به این‌ها باید دغدغه و نگرانی اصلی باشد خود مانع از دستیابی به فهم دقیقی از بستر کلی سیاسی می شود که در آن نقض حقوق اقلیت‌ها ناگزیر رخ می‌دهد. از اواخر دهه ۱۹۰۰، که فشار فعالان مسیحی منجر به تاسیس کمیسیون آمریکایی آزادی بین‌المللی دین (USCIRF) شد، که در بالا ذکرش رفت، کوتاهی‌های عربستان سعودی در زمینه مدارای دینی و احترام به حقوق اقلیت‌های دینی کانون توجه بوده است. در سال ۲۰۰۴، عربستان سعودی در فهرست ناقضان برجسته حقوق بشر قرار داده شد که فهرست «کشورهای نگرانی خاص» یا (CPC)[1]ها نامیده می‌شود.[۵۸] اما شواهد زیادی در دست نیست که تقاضاهای آمریکا برای تقویت حفاظت از حقوق اقلیت‌های دینی باعث ملایم شدن این وضعیت شده باشد.[۵۹]

---

1. Countries of Particular Concern

## سیاست‌های آمریکا درباره اقلیت‌های دینی و تحولات افغانستان و عراق

حملات آمریکا به افغانستان و عراق قرار بود منجر به استقرار دموکراسی‌های جان‌دار شود. مقامات آمریکایی به دنبال اولویت‌های خودشان به کسانی که مشغول تدوین قانون‌های اساسی تازه بودند فشار آوردند که حقوق اقلیت‌های دینی را تضمین کنند - و در این زمینه الگوی قدرت‌های استعماری سابق اروپایی را در خاورمیانه پی گرفتند. احکام اسلامی در این رابطه مشکل‌آفرین قلمداد شد و محدود کردن دامنه احکام اسلام بخشی طبیعی از اهداف آمریکا شد. اصل ۲ در قانون اساسی پس از حمله در افغانستان که مقرر می‌دارد که اسلام دین کشور است، تضمین می‌کند که همه پیروان ادیان دیگر آزادی عمل به دین‌شان و ادای فرایض و مناسک دینی‌شان را در محدوده تمهیدات قانون دارند. اما مشخص نشده است که کدام قانون، سکولار یا اسلامی در این تمهید جای دارد. از آن‌جا که اصل ۳ توصیه می‌کند که هر قانونی نباید فوق باورها و اصول دین مقدس اسلام باشد، جا برای اعمال احکام سنتی اسلامی باز بود. کمیسیون آمریکایی آزادی بین‌المللی دین (USCIRF) در گزارش‌اش در سال ۲۰۱۱ سرخوردگی‌اش را از این نتیجه ابراز کرد:

> شرایط آزادی دینی هم‌چنان برای جوامع اقلیت دینی و افراد مخالف دین اکثریت، به رغم حضور نیروهای مسلح آمریکا در افغانستان به مدت تقریبا ۱۰ سال، به شدت بد است... قانون اساسی سال ۲۰۰۴ افغانستان در عمل احکام اسلام را به مثابه قانون سرزمین مقرر کرده است. فقهای افغان و مقامات دولتی تضمین حقوق بشر را که بعدا در متن آمده است، مقدم بر سایر موازین نمی‌دانند. افراد فاقد حفاظت برای مخالفت با راست‌کیشی تحمیلی حکومتی و بحث کردن درباره نقش و محتوای دین در قانون و جامعه، حمایت از حقوق بشر زنان و اعضای اقلیت‌های دینی یا مسأله تفسیر اصول اسلامی هستند.[۶۰]

آمریکا به شدت در شکل دادن به قانون اساسی سال ۲۰۰۵ عراق نقش داشت که در اصل ۱۴ آن برابری در برابر قانون بدون تبعیض بر مبنای دین، اعتقاد، باور یا نظر شخص تمهید شده است. اصل ۲ تضمین‌کننده «حقوق دینی کامل همه افراد نسبت به آزادی عقیده دینی و عمل به آن» است - و مسیحیان، یزیدی‌ها و صابئیان ذکر شده‌اند که علاوه بر تمهید اصل ۴۱ بود که اعلام می‌کرد که دولت آزادی عبادت را تضمین می‌کند. با توجه به این‌که اصل ۲ هم‌چنین می‌گوید که اسلام دین کشور است و یکی از منابع پایه قانون‌گذاری، حقوق اقلیت‌های دینی را می‌توان دلخواه‌سازی کرد تا با موازین

اسلام جور در بیاید. در همین حین، قطبی‌سازی فرقه‌ای و شور اسلام‌گرایان که با حمله و اشغال‌گری آمریکا تحریک شده بود نیز باعث شدت بخشیدن به دشمنی‌های درون گروهی شده است. مسیحیان محلی ارعاب می‌شدند که منجر به گریختن شمار کثیری از آن‌ها از کشور می‌شد و بالقوه باعث کاهش بعضی از جمعیت‌های بسیار باستانی مسیحی جهان می‌شد. کمیسیون آمریکایی آزادی بین‌المللی دین (USCIRF) در گزارش سال ۲۰۱۱ خود دلیل زیادی برای خوشحالی نداشت:

> اعضای کوچک‌ترین اقلیت دینی کشور از خشونت هدف‌مند، تهدید و ارعاب رنج می‌برند که دولت در برابر آن هیچ حفاظت موثری ارائه نمی‌کند. مقصران به ندرت شناسایی، بازجویی یا مجازات می‌شوند و فضایی از معافیت ایجاد می‌شود. کوچک‌ترین اقلیت‌ها نیز الگوی مشابهی از تبعیض رسمی، به حاشیه رانده شدن و نادیده گرفته شدن را تجربه می‌کنند... علاوه بر این حملات فرقه‌ای هم‌چنان میان عراقی‌های شیعه و سنی در جریان است.[۶۱]

تمهیدات مربوط به احکام اسلامی در قانون‌های اساسی افغانستان و عراق راه را برای تبعیض علیه اقلیت‌های دینی باز گذاشته است، ولی مشکلات محوری پیش روی این اقلیت‌ها در هر دو کشور ارتباط بسیار زیادی با تاریخ پرشکنجه اخیر آن‌ها و انزجار عمیقی داشت که زاییده درگیری‌های گذشته، زد و خورد جناح‌های درگیر جنگ و خشونت بی‌حد و مرز، شکاف پرناشدنی بین ذهنیت نخبگان تحصیل‌کرده پیمان‌بسته با دیدگاه‌های ملی‌گرای سکولار و گروه‌های ملتزم به ایدئولوژی‌های اسلام‌گرای واپس‌گرا بود و این واقعیت که سیاست‌های آمریکا درباره دین و اقلیت‌ها باعث دامن زدن به بسیاری از تنش‌ها شده بود. در چنین شرایطی، انتخاب دقیق کلمات در متن قانون اساسی موضوعیت چندانی ندارد.[۶۲]

## خلاصه

طرح‌های حقوق بشر اسلامی به لوازم قانون بین‌المللی درباره حفاظت از حقوق اقلیت‌های دینی احترام نمی‌گذارند. در واقع، تا جایی که با اقلیت‌های دینی سر و کار دارند، به نظر می‌رسد طوری طراحی شده‌اند که زمینه‌ساز احکام پیشامدرن شریعت باشند که خواستار این است که غیر مسلمانان اگر در شمار اهل کتاب باشند، جایگاهی فرودست‌تر داشته باشند و اگر در این دایره نگنجند از منزلت شخص بودن ساقط می‌شوند.

نه تنها کارنامه رفتار با اقلیت‌های دینی در کشورهای خاورمیانه افشاگر قوانین و

سیاست‌هایی است که اقلیت‌های دینی را در جایگاه درجه دوم قرار می‌دهند، بلکه نشان می‌دهد که رژیم‌ها در بعضی از موارد حاضرند که فعالانه به حرکت‌های تعقیب و پی‌گیری دینی بپردازند که آماج‌اش غیر مسلمانان و مسلمانانی است که مذاهب اقلیت مغضوبی هستند یا نمی‌پذیرند که ذلیلانه تن به نسخه‌های رسمی راست‌کیشی اسلامی بدهند. نویسندگان طرح‌های حقوق بشر اسلامی تعمدا تصمیم گرفته‌اند که به این مشکلات جدی نپردازند.

فصل هشتم

# سازمان همکاری اسلامی و کشورهای مسلمان در برابر حقوق بشر برای اقلیت‌های جنسی مخالفت می کنند

## پیشینه

نظام حقوق بشر سازمان ملل تنها در این اواخر به مشکلات مربوط به گرایش جنسی و هویت جنسیتی پرداخته است. این اصطلاحات تنها تعابیری هستند که فعلا معمول و محبوب گفتار سازمان ملل است، و استفاده از این اصطلاحات زیر نفوذ اصول «یو گیا کارتا» درباره کاربرد قانون حقوق بشر بین‌المللی در رابطه با گرایش جنسی و هویت جنسیتی سال ۲۰۰۶ است.[۱] این اصول نتیجه طرح پیشنهادی ائتلافی از سازمان‌های غیر دولتی حقوق بشری است که قصدش تهیه نقشه‌ای از نقض حقوق مردم بر اساس گرایش جنسی و یا هویت جنسیتی بود تا مشخص کنند قانون حقوق بشر بین‌المللی چطور در این موارد کاربرد دارد و ماهیت تکالیف کشورها را در این زمینه تعریف کنند. این اصول در پاسخ به گزارش‌هایی از تبعیض‌های گسترده‌ای علیه مردم بر اساس گرایش جنسی یا هویت جنسیتی‌شان تهیه شدند و در این موارد این افراد از آزادی بیان و تجمع محروم شده بودند و گرفتار بدرفتاری‌هایی از قبیل تجاوز، شکنجه، اعدام فراقانونی و سوء استفاده پزشکی شده بودند. پس از مشورت‌ها و کار مفصل مقدماتی، در نوامبر ۲۰۰۶، بیست و نه متخصص از اطراف جهان در جاوه اندونزی گرد هم آمدند تا این اصول را نهایی

کنند و این اصول در سال ۲۰۰۷ به شورای حقوق بشر سازمان ملل در ژنو و سازمان ملل در نیویورک ارائه شدند. کمیسر عالی حقوق بشر سازمان ملل، «لوییس آربور»[1]، بیانیه‌ای صادر کرد که اصول یوگیاکارتا تاییدکننده اصول پایه حقوق بشر برابری در حقوق هستند. او اخطار داد که توسل به فرهنگ نمی‌تواند توجیه‌کننده عدم التزام به این اصول باشد و اندرز داد که به نظر او «احترام به تنوع فرهنگی برای توجیه وجود قوانینی که ناقض حق بنیادین حیات، امنیت و حریم خصوصی از طریق جرم خواندن روابط خصوصی بی‌ضرر میان افراد بالغی که به عمل‌شان رضایت دارند، کافی نیست.»[۲] هر چند این اصول از طریق روندهای معمول ایجاد معاهده‌های سازمان ملل صورت‌بندی نشده‌اند و واجد قدرت یک معاهده مصوب نیستند، این اصول اکنون به طور گسترده‌ای به مثابه ارائه‌کننده نوعی از قانون نرم قلمداد می‌شوند که سندیت و مرجعیت دارند هر چند بیانیه‌هایی از لحاظ قانونی الزام‌آور درباره اصول مرتبط حقوق بشر نیستند.[۳] یکی از مفاهیم محوری اصول یوگیاکارتا در اصل سوم آن نهفته است که می‌گوید: «گرایش جنسی و هویت جنسیتی هر فرد بخشی از شخصیت اوست و یکی از جنبه‌های بسیار پایه‌ای تعیین سرنوشت، کرامت و آزادی است.» محافظه‌کاران هم‌چنان به شدت در برابر این دیدگاه مقاومت می‌کنند.

در ادبیات مربوط به این موضوع، با نزاع‌های فلسفی و آشفتگی‌های اصطلاحی مواجه می‌شویم و هر انتخاب اصطلاح و تعبیری مشکل‌ساز است. درباره مزیت‌ها و معایب مجموعه‌های مختلف اصطلاحات و تعابیر بحث‌هایی وجود دارد و هیچ دسته از تعابیر برخوردار از اجماع کلی نیست و ادعا می‌شود که اصطلاحات و تعابیری که در یک جامعه معنی دارند ممکن است در بسترهای اجتماعی و فرهنگی متفاوت جایی نداشته باشند.[۴] این بحث با رسمیت شناختن این‌که می‌توان به تعریف‌های صیقل‌یافته‌تری رسید، فرض می‌کند که طبقه‌بندی گرایش جنسی تمایل شهوانی یا عاطفی فرد را به جنس موافق و یا مخالف نشان می‌دهد در حالی که طبقه‌بندی هویت جنسیتی به درک روان‌شناختی افراد از مذکر یا مونث بودن خودشان بر می‌گردد که ممکن است یکسان یا متفاوت با طبقه‌بندی آن‌ها بر اساس ویژگی‌های ظاهری یا بیولوژیک‌شان باشد. اصطلاحات دیگری نیز ممکن است وقتی سازگار یا مناسب با یک بستر خاص جغرافیایی یا فرهنگی باشند پدیدار شوند. یکی از آن‌ها «هم‌جنس‌گرا»ست که اصطلاحی است که بالقوه معنایی تحقیرآمیز دارد ولی سرفصلی است که در خاورمیانه به کرات درباره مردانی که با مرد دیگری سکس دارند به کار می‌رود. اصطلاح دیگر «گی» است که معانی مختلفی دارد

1. Louise Arbor

ولی در اینجا برای کسانی به کار می‌رود که به افرادی از جنس خودشان تمایل دارند آن هم در محیط‌هایی که مفاهیم حقوق گی‌ها و برابری اقلیت‌های جنسی قدرت پیدا کرده‌اند.

در فصل‌های دیگر، مقایسه‌های اصلی میان تمهیدات جا افتاده قانون حقوق بشر بین‌المللی و تمهیدات مرتبط در طرح‌های حقوق بشر خواهند بود. تاکنون، چنین مقایسه‌هایی درباره اقلیت‌های جنسی میسر نبوده که باعث به تعویق افتادن پرداختن به این مبحث در ویرایش‌های پیشین این پژوهش شده است. قانون حقوق بشر بین‌المللی در جریان تدوین اصولی درباره اقلیت‌هایی جنسی است ولی هنوز هیچ قاعده و قراردادی درباره پرداختن به حقوق آن‌ها در میان نیامده است. علاوه بر این، طرح‌های حقوق بشر اسلامی به صراحت به مسائلی مانند گرایش جنسی یا هویت جنسیتی نمی‌پردازند هر چند پیام‌های تبصره‌های اسلامی‌ای را که این طرح‌ها بر حقوق بشر وضع می‌کنند می‌توان از پاسخ‌های منفی سازمان همکاری اسلامی و کشورهای مسلمان به پیشنهادهای اصول تازه حقوق بشر سازمان ملل درباره گرایش جنسی و هویت جنسیتی استنباط کرد.

هنگام رو به رو شدن با این اصول، سازمان همکاری اسلامی و کشورهای مسلمان در وضعیتی یکسره متفاوت با موقعیتی هستند که هنگام تمسک به قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان در آن واقع‌اند. جایی که پای زنان در میان باشد، بعضی از کشورهای مسلمان از لحاظ دیدگاه‌های به ویژه واپس‌گرای‌شان برجسته می‌شوند و به روشنی ناهمساز با این اجماع هستند که تبعیض علیه زنان یک اجماع نظری نادرست است که می‌توان دریافت که ضرورتا با اقدامات موثری در میدان عمل برای حذف تبعیض همراه نمی‌شود. کشورهایی مثل ایران و عربستان سعودی که به خاطر داشتن قوانین و سیاست‌هایی که باعث می‌شود با معیارهای بین‌المللی عقب‌افتاده به نظر برسند احساس شرمساری می‌کنند، اکنون خود را مجبور می‌بینند که به جامعه جهانی دروغ بگویند و تظاهر کنند که به حقوق بشر بین‌المللی زنان احترام می‌گذارند. از سوی دیگر، وقتی پای اصول حفظ برابری فارغ از گرایش جنسی و هویت جنسیتی در میان باشد، سازمان همکاری اسلامی، و کشورهای عضو آن به راحتی و صراحت مخالفت بی‌ابهام خود را اعلام می‌کنند و اطمینان دارند که از حمایت گسترده بسیاری از کشورهای دیگر نیز برخوردار خواهند بود.

## اقلیت‌های جنسی در خاورمیانه

از کشورهای خاورمیانه با توجه با کارنامه تاریک حقوق بشری‌شان به طور کلی، نمی‌توان توقع داشت که رفتار خوبی با اقلیت‌های آسیب‌پذیر جنسی داشته باشند. در واقع، دولت‌ها

و چهره‌های عمومی ممکن است زخم زدن و تعقیب افرادی را که افکار عمومی از لحاظ جنسی منحرف می‌دانند سودآور تلقی کنند چون هم به تعصب‌های مردمی پا می‌دهند و هم خود را در مقام قهرمانان اخلاقیات اسلامی نشان می‌دهند.[۵]

دست بر قضا، در خاورمیانه، تاکید قاطع مقامات دولتی بر تنبیه مردانی بوده است که با مرد دیگر سکس دارند، که در این‌جا کانون توجه بحث ما خواهد بود. توجه بسیار کمتری به هم‌جنس‌گرایی زنان می‌شود. در خاورمیانه، افرادی که درگیر موارد ملایم‌تر ناسازگاری جنسی هستند، مثل دوجنسیتی بودن محتطانه، به احتمال بسیار کمتری مورد تعقیب قرار می‌گیرند.[۶]

کسانی که در خاورمیانه هم‌جنس‌گرایی را محکوم می‌کنند، مانند همتایان‌شان در سایر مناطق، اغلب منکر شواهد علمی هستند که میل به جنس موافق مادرزادی است. عده زیادی با بی‌اعتنایی یا نادیده گرفتن یافته‌های پژوهش‌های مدرن بر این تصور باقی می‌مانند که مردمی که هم‌جنس‌گرا زندگی می‌کنند آزادانه تصمیم گرفته‌اند اوامر الهی را به سخره بگیرند و به میل و اراده خود به کارهای غیر اخلاقی و رفتار جنسی منحرفانه بپردازند به جای این‌که رفتارهای جنسی متعارف «عادی» داشته باشند. افرادی که گرفتار چنین تصورات نادرستی هستند باور دارند که توجیه مجازات کردن رفتار هم‌جنس‌گرایانه میان افراد بالغ رضایت‌داده به این کار، سخت‌تر از سایر تخلفاتی نیست که مرتبا جرم تلقی می‌شوند، از قبیل پرداختن به روسپی‌گری یا تدارک و تهیه تصاویر مستهجن.

کشورهای خاورمیانه نه تنها در فهرست کشورهایی هستند که رابطه جنسی افراد بالغ رضایت‌داده به آن را جرم می‌دانند بلکه بعضی‌ها هم مجازات اعدام را برای این روابط در نظر می‌گیرند، از جمله در ایران، موریتانی، عربستان سعودی، سودان و یمن. در این کشورها به رغم میراث مشترک اسلامی‌شان، قوانین مربوط به رفتار جنسی با هم‌جنس در تعریف جرایم مربوط تفاوت‌ها و ناسازگاری‌های بسیار دارد و مجازات‌ها نیز تفاوت‌های زیادی دارند. در بعضی از مقررات جزایی، اعمال مختلف فیزیکی با شرح و تفصیل بسیار زیاد توصیف شده‌اند و مجازات‌های خاصی برای هر یک از آن‌ها آمده است، ولی در سایر کشورها، هم‌جنس‌گرایی را می‌توان تحت تمهیدات گسترده جرم شناختن تخطی از اخلاقیات تعقیب کرد که جا را برای مجازات‌های مختلفی باز می‌کند.[۷] عربستان سعودی از قانون فقهی اسلامی نامدون‌اش برای مجازات هم‌جنس‌گرایان استفاده می‌کند که اجازه پیگرد را به اتهامات مختلف با مجازات‌های مختلف می‌دهد.[۸] اگر مجازات‌هایی را که در عمل در قوانین مقرر شده‌اند کنار بگذاریم، در خاورمیانه، هم‌جنس‌گرایان در معرض قتل، اشکال به ویژه سادیستی شکنجه، و بازداشت‌های دلبخواهی هستند. در عراق، قانون

جزایی رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه را مجازات نمی‌کند، ولی در فضای ناامنی و بی‌قانونی که از زمان حمله آمریکا حاکم شده است، قتل‌های فراقانونی و شکنجه‌های وحشیانه هم‌جنس‌گرایان با اغماض انجام می‌شود و بنا به فتوایی در سال ۲۰۰۵ از سوی مرجع عالی شیعیان «آیت‌الله سیستانی» که خواستار قتل هم‌جنس‌گرایان به شدیدترین وجه شده بود، این آزارها تقدس هم پیدا کرد.[۹]

با توجه به غلبه و تسلط نظام‌های مردسالار در خاورمیانه که در آن نقش‌های جنسی تعریف صلبی دارند و در آن‌ها زنان مخلوقاتی فرودست قلمداد می‌شوند که باید تحت قیمومیت باشند، این مشغله مجازات رفتار هم‌جنس‌گرایانه تعجب‌آور به نظر نمی‌رسد. در چنین محیطی، این‌که مردی نقشی فرودست را اختیار کند که طبیعت تنها به زنان اختصاص داده است مایه رسوایی است و نتیجه‌اش این است که دخول از دبر به زور به یک مرد او را مانند زن می‌کند که نهایت تحقیر است. در مصر، تحت دیکتاتوری «حسنی مبارک»، پلیس از این بدنامی که به دنبال هر مردی که به عنف با او لواط شده بود بهره‌برداری می‌کرد تا باعث تلقین وحشت شود - چنان‌که در پرونده بدنام ژانویه سال ۲۰۰۶ دیده می‌شود که پلیس به «عماد الکبیر»، راننده مینی‌بوسی که در برابر آن‌ها ایستادگی کرده بود، با خشونت حمله کرد. در فیلمی ویدیویی نشان داده می‌شود که الکبیر جسارت می‌کند که جلوی پلیس قاهره بایستد و داخل دعوایی شود میان پلیس و پسر عموی‌اش و پلیس قاهره وحشیانه به الکبیر حمله‌ور می‌شود. از آن‌جا که پلیس تصمیم گرفته بود که از این حادثه با تلفن موبایل فیلم بگیرد و سپس آن را پخش کند، مصری‌ها سند روشنی داشتند از این‌که چطور پلیس از تهدید لواط به عنف برای ارعاب آن‌ها استفاده کرده بود. در این فیلم تصاویر الکبیر دیده می‌شد که او رو کتک زده‌اند و سپس به شکلی سادیستی جارویی را به مقعد او فرو کرده بودند و او به خود می‌پیچد و از شدت درد فریاد می‌زد. پلیس که فکر می‌کرد تبلیغ کردن این حمله باعث ترساندن بقیه راننده‌ها می‌شود، این ویدیو را به تلفن‌های موبایل بقیه راننده‌های مینی‌بوس نیز فرستاد تا هشداری به آن‌ها بدهد که باید در برابر پلیس با احترام و تواضع رفتار کنند و گرنه فیلم‌هایی از آن‌ها پخش خواهد شد که نشان می‌دهد رفتار تحقیرآمیزی با آن‌ها می‌شود که دست‌کمی از رفتار با زنان ندارد.[۱۰]

رژیم مبارک بیشتر دغدغه‌اش مجازات وطی از دبر رضایت‌مندانه بود تا متوقف کردن لواط به عنف با روش‌های شکنجه پلیس. تعقیب قضایی «کویین بوت»[1] در قاهره در سال ۲۰۰۱ تصویری است از خطرات پیش روی هم‌جنس‌گرایان در مصر.[۱۱] در دوره‌ای

1. Queen Boat

که دیکتاتوری مبارک به خاطر چالش‌های اسلام‌گرایان عصبی بود و مشتاق بود ذهن شهروندان را از شرایط بد اقتصادی منحرف کند، رژیم حملاتی را به هم‌جنس‌گرایان آغاز کرد که سال‌ها ادامه پیدا کرد و منجر به سرکوب جلوه‌های وجودی آن‌ها، حذف وب‌سایت‌ها، سازمان‌ها، میخانه‌ها و باشگاه‌های آن‌ها شد. افرادی که ابتدا دستگیر شدند حامیان یک قایق تفریحی «باشگاه شبانه روزی نیل» بودند به اسم کویین بوت که میان مردانی که خواستار سکس با مردان دیگر بودند مشهور بود. رژیم با آن‌ها به مثابه تهدیدی برای امنیت ملی برخورد کرد و آن‌ها را تحت پیگرد جنایی قرار داد و در دادگاه امنیتی دولتی با هیاهو و تبلیغات بسیار محاکمه کرد. گزارش‌های هولناکی از انحرافات ادعایی جنسی متهمان منتشر شد.

مقامت تعقیب‌کننده که تنها به ایراد این اتهامات راضی نبودند، خلاقیت‌شان را با تصویر کردن متهمان به عنوان جنایت علیه اسلام، هم‌چون شیطان‌پرستی، تفاسیر کذب از قرآن و توهین به ادیان آسمانی نشان دادند. دادستان هنگام سخن گفتن در دادگاه در یکی از پرونده‌های این سرکوب‌ها ادعایی کرد که نشان می‌داد چطور مقامات رسمی مصر دوست داشتند افراد هم‌جنس‌گرا را به شکل افرادی با انحرافات اخلاقی تصویر کنند و گفتند که آن‌ها «تن به رذیلت سپرده بودند تا جایی که در خدمت آن در آمده بودند و بدون هیچ وجدانی به سوی هر آن چیزی شتافته بودند که خدا منع کرده بود و خود را از هر هنجار اخلاقی رها کرده بودند. آن‌ها از صراط مستقیمی که خدا برای بشر مشخص کرده بود منحرف شده بودند.»[۱۲]

در راستای این الگوی متعارف در مصر که هر گونه رواداری در برابر رفتار هم‌جنس‌گرایانه را هم‌عنان با ارزش‌های غربی می‌شمرد که مخالف اخلاقیات محلی است، دولت مصر در پی این بود که پرونده را بخشی بزرگ‌تر از جنگی فرهنگی ترسیم کند و از دستگاه قضایی بابت دفاع از فرهنگ اصیل در برابر منحرفان جنسی که با نیروهای اجنبی همدستی می‌کردند تا امنیت ملی را تهدید کنند، ستایش کرد.[۱۳] یک سخنگوی دولت که در سال ۲۰۰۳ از جرم دانستن رفتار هم‌جنس‌گرایانه در مصر در نیویورک تایمز دفاع می‌کرد این نکته را گفت که «روا داشتن هم‌جنس‌گرایی» در مصر قابل قبول نیست و افزود که «چیزی که برای آمریکا یا برای اروپا خوب است برای جای دیگری خوب نیست.»[۱۴]

ایران به خاطر تعقیب سخت‌گیرانه کسانی که سازگار با دوگانه صلب و جزم جنسیتی در ایدئولوژی اسلام‌گرای رسمی نیستند که در آن تنها زن و مرد تعریف‌شده متعارف وجود دارد و سکس تنها بین زن و مرد قانونی است، بدنام است. در سال‌های بلافاصله

پس از انقلاب اسلامی، ایران همه انواع سرپیچی‌های جنسی را جرم اعلام کرد. مردانی که ظاهر زنانه داشتند و زنانی که ظاهر مردانه داشتند، هم‌جنس‌گرایان، دوجنسی‌ها، کسانی که لباس جنس مخالف را می‌پوشیدند و کسانی که تغییر جنسیت می‌دادند همه آماج خشم رژیم بودند. از آن‌جا که افراد با گرایش جنسی و جنسیت تغییریافته افراد منحرفی تلقی می‌شدند که سزاوار هم‌جنس‌گرا تلقی شدن بودند، آن‌ها نیز در معرض اشکال مشابهی از ارعاب، پیگرد، بازداشت، شکنجه و مجازات‌های وحشیانه‌ای مثل سنگسار و اعدام بودند.[۱۵] بعدا، راهی باز شد برای کسانی که افرادی با «جنسیت مشوش» نامیده می‌شدند تا از این معضل خود خلاص شوند و خود را به روان‌درمانی شدید، درمان هورمونی و جراحی اندام‌های جنسی بسپارند که از نظر رژیم می‌توانست انحراف جنسی آن‌ها را درمان کند و آن‌ها را عادی کند و آن‌ها را وارد طبقه مذکر یا مونث کند.[۱۶] بعضی از فقهای معاصر اسلامی آمادگی خود را نشان داده‌اند که جنبه‌های روان‌شناختی هویت جنسیتی را در نظر بگیرند و پیشنهاد کرده‌اند که استفاده از فناوری پزشکی برای تغییر بدن در جهت سازگاری با هویت جنسی فرد مجاز است.[۱۷] فقهای ایران این موضع را تایید کرده‌اند.

در سپتامبر سال ۲۰۰۷، رییس جمهور احمدی‌نژاد در برابر مخاطبانی بهت‌زده در نیویورک اعلام کرد که در کشور او هیچ هم‌جنس‌گرایی وجود ندارد و ادعا کرد که «در ایران ما چنین پدیده‌ای نداریم.»[۱۸] واقعیت این است که بر خلاف جامعه گی‌های نیویورک، هم‌جنس‌گرایان ایرانی ناگزیر شده‌اند چنان زیرزمینی شوند که عمدتا نامرئی هستند. هم‌جنس‌گرایان که با تهدید اعدام روبرو هستند یک راه گریز بالقوه دارند که جراحی تغییر جنسیت است ولی به نظر می‌رسد که این مسیر هم لزوما داوطلبانه انتخاب نمی‌شود.

رژیم ایران دوست دارد تصویری مترقی از خودش نشان بدهد و تمایل‌اش به پذیرفتن جراحی تغییر جنسیت را برای افرادی که تن‌شان سازگار با گرایش جنسی ذهنی‌شان نیست، نشانه‌ای از گشودگی ایران به روی رهیافت‌های علمی قلمداد کند. واقعیت این است که با توجه به این‌که اکثر کشورهای مسلمان جراحی تغییر جنسیت را غیرقانونی می‌دانند، رویکرد ایران ممکن است در ابتدا بسیار روشن‌اندیشانه به نظر برسد. اما در عمل، مردان ایرانی که خود را مردانی تعریف می‌کنند که به مردان دیگر تمایل دارند ممکن است احساس اجبار کنند که تن به جراحی تغییر جنسیت بدهند تا از پیگرد جزایی و مجازات مرگ به خاطر رفتار هم‌جنس‌گرایانه اجتناب کنند.[۱۹] فیلم مستندی در سال ۲۰۰۸، با عنوان «شبیه دیگران باش» (یا ترنسکشوال در ایران)، به بررسی احساسات

ایرانیانی می‌پردازد که منتظر جراحی تغییر جنسیت هستند و کسانی که این جراحی را انجام داده‌اند. بعضی از کسانی که مصاحبه می‌شوند می‌گویند که نمی‌خواهند با جراحی تغییر کنند ولی مجبورند تن به جراحی بدهند چون در غیر این صورت دیگر جایی در ایران نخواهند داشت.[۲۰] به این ترتیب، مردی که رابطه با جنس موافق دارد و مطلقا مایل نیست که بدن‌اش با جراحی تغییر کند تا شبیه زن شود، از بیم جان‌اش تصمیم گرفته است که تن به جراحی‌ای بسپارد که برای بقای او ضروری است.

این نوع محیط تحکم‌آمیز که در آن برای فرار از مجازاتی که همه کسانی را که از قواعد دگرجنس‌گرایی تخطی می‌کنند تهدید می‌کند، مردم احساس ناچاری می‌کنند که تن به چیزی بدهند که از نظرشان مثله کردن تن‌شان است، هیچ نسبتی با آن‌چه مدافعان حقوق بشر در حمایت از اصل یوگیاکارتا در ذهن دارند ندارد که خواستار این است که دولت‌ها «دسترسی افرادی را که خواهان تغییر بدن‌شان در رابطه با تغییر جنسیت هستند به درمان، مراقبت و پشتیبانی کارآمد و غیر تبعیض‌آمیز مهیا کنند.» از کشوری که به حقوق بشر احترام می‌گذارد انتظار می‌رود که ملتزم به تمهیدات اصل ۳ باشد که می‌گوید: «هیچ کس نباید ملزم به تن دادن به روندهای پزشکی، از جمله جراحی تغییر جنسیت، عقیم‌سازی یا درمان هورمونی به خاطر پذیرفته شدن قانونی هویت جنسی‌اش باشد.» در نتیجه، می‌توان دید که سیاست‌های ایران در مجازات رفتار هم‌جنس‌گرایانه نه تنها ناقض اصول حقوق بشر مربوط به گرایش جنسی هستند بلکه منجر به نقض اصول حقوق بشر مربوط به هویت جنسی نیز می‌شوند.

در منطقه خلیج فارس که تغییر سریع اجتماعی-اقتصادی و حضور شمار بسیاری زیادی از خارجی‌ها و کارگران مهاجر تاثیر جابجا کننده‌ای بر وضع موجود داشته است، کشورها وسواس فزاینده‌ای نسبت به محدود کردن شکل و شمایل رفتار مغایر با جنسیت متعارف در ملاء عام داشته‌اند. یکی از نگرانی‌های ویژه سرکوب چالش‌ها در برابر دوگانه جنسیتی محلی توسط زنانی بوده است که ظاهر مردانه دارند و آشکارا از مفاهیم سنتی زنانه تخطی می‌کنند. این زنان که مشهور به «بویهٔ» هستند - با کلمه انگلیسی «بوی» (پسر) و تای تانیث عربی مضاف به آن، بیمار و نیازمند به درمان قلمداد شده و تحقیر می‌شوند تا تمایلات‌شان اصلاح شود. رسانه‌های منطقه خلیج فارس به ظهور بویهٔها اعتراض شدید کرده‌اند و «جنس سوم» شامل هم مردان زن‌نما و هم زنان مردنماست. در دوبی، تهدید مرد شدن زنان منجر به این شد که دولت در سال ۲۰۰۹ حرکتی برای آگاه‌سازی عمومی انجام دهد که هدف‌اش متوقف کردن این پدیده و تقویت دوباره زنانگی دختران بود.[۲۱]

کویت که از نقطه عزیمت یکسره متفاوتی با ایران حرکت می‌کند، کشوری بسیار

بازتر و دموکراتیک‌تر که در آن اسلام‌گرایان با این‌که نقشی در سیاست دارند ولی همیشه به خواسته خود نمی‌رسند، روز به روز عدم تحمل‌اش را در برابر احترام نگذاشتن به طبقه‌بندی‌های متعارف جنسیتی نشان داده است. اما بر خلاف ایران، کویت هیچ گزینه‌ای برای جراحی تغییر جنسیت ارائه نمی‌کند. در دسامبر سال ۲۰۰۷، مجلس ملی متممی را بر اصل ۱۹۸ قانون جزایی تصویب کرد که مقرر می‌دارد که «هر فردی که مرتکب عملی ناشایست در ملاء عام شود، یا ظاهر فردی از جنس مخالف را تقلید کند، مشمول حبس به مدت حداکثر یک سال یا جریمه‌ای به میزان حداکثر یک هزار دینار می‌شود.» بلافاصله پس از این تصویب، پلیس شروع به سرکوب، دستگیری و حبس بسیاری کرد. بازداشت‌شدگان که محروم از دسترسی به وکیل بودند بدرفتاری‌هایی را گزارش کردند که شامل کتک زدن، توهین و تراشیدن سرشان بود.[۲۲] دیده‌بان حقوق بشر با مشاهده این سرکوب‌ها در اعتراض گفت:

> مقررات پوششی که صرفا بر مبنای کلیشه‌های جنسیتی باشد هم محدودکننده آزادی بیان و هم مانع خودمختاری فرد است... کویت نه به مردم اجازه می‌دهد که هویت حقوقی‌شان را تغییر دهند تا سازگار با جنسیتی که در آن می‌زیند باشد و نه می‌گذارد که ظاهر فیزیکی‌شان از طریق جراحی تغییر جنسیت تطبیق پیدا کند. قانون جدید... هدف‌اش محدود کردن بیشتر حقوق آن‌ها و حذف کامل‌شان از حضور عمومی است.[۲۳]

دیده‌بان حقوق بشر با ارزیابی تخلفات مرتبط می‌گوید:

> مقررات دلبخواهی و مداخله‌گرانه پوشش به مثابه رفتار و پوشش قابل قبول، ناقض حقوق حریم خصوصی و آزادی بیان است که تحت قانون بین‌المللی تضمین شده‌اند. کتک زدن و بدرفتاری‌هایی که مقامات بنا به گزارش‌ها زندانیان را در معرض‌شان قرار می‌دهند ناقض ممنوعیت‌های به رسمیت‌شناخته‌شده بین‌المللی علیه شکنجه یا رفتار یا مجازات ظالمانه، غیر انسانی و تحقیرآمیز است. [۲۴]

این گزارش هم‌چنین متذکر شد که اصل ۱۹.ج یوگیاکارتا از دولت‌ها می‌خواهد که هر اقدام لازمی را انجام دهد تا «اطمینان حاصل کند که برخورداری کامل از حق ابراز هویت یا فردیت، از جمله از طریق بیان، سلوک، پوشش، ویژگی‌های بدنی، انتخاب نام یا هر وسیله دیگر مهیا شود.»[۲۵]

در سال ۲۰۰۹ در اقدامی جالب، دادگاه عالی پاکستان حکم کرد که کارت‌های هویت ملی شامل رده سومی برای افراد دگرجنس است که در این مورد زیرطبقه مردان که «هجره» خوانده می‌شوند هستند که خود را زن می‌دانند و لباس زنانه می‌پوشند.[۲۶] جای آن دارد که فکر کنیم چرا پاکستان این شیوه را در زمانی اختیار می کند که دیگران در منطقه به شدت جلوه‌های جنسیت سوم را سرکوب می کنند. به نظر می‌رسد که به خاطر این که طبقه هجره‌ها مدت‌ها بخشی از فرهنگ شبه‌قاره بوده است و خود را سازگار با نظم باثبات اجتماعی نشان داده است، تصمیم به اعطای به رسمیت شناختن این افراد تهدیدی برای وضع موجود تلقی نمی‌شده است. علاوه بر این، به رسمیت شناختن این طبقه سنتی نمی‌توانست منسوب به تاثیر فسادآمیز غربی شود که این خود باعث تسهیل این اقدام شده است. مطالعه‌ای درباره این الگوهای دگرجنسیتی در آسیا نشان می‌دهد که این نوع طبقه «جنس سوم» نشان‌گر این است که طبقه‌بندی‌های غربی در پرداختن به این الگوها کافی نیستند.[۲۷]

تحول اخیری در ترکیه ممکن است خاورمیانه‌ای‌هایی را که در پی به دست آوردن پذیرش مفهوم حقوق برابر فارغ از گرایش جنسیتی یا هویت جنسی هستند، تشویق کند. پس از بهار عربی، ترکیه معمولا به مثابه یک الگو دیده می‌شود. ترکیه که میان اروپا و آسیاست و پیوندهای تاریخی عمیقی با جهان عرب به خاطر دوره سلطنت عثمانی دارد، یک کشور محترم مسلمان است که به توسعه سریع اقتصادی تحت نظامی دموکراتیک رسیده است. هر چند هم‌جنس‌گرایان ترک از تبعیض و آزار رنج می‌برند، فعالان حقوق گی‌ها از آزادی سازمان‌دهی برای پیشبرد اهداف‌شان و آزادی برگزاری تظاهرات در ملاء عام برای این هدف‌ها برخوردارند – و حتی می‌توانند مراسمی مثل راهپیمایی غرور گی‌ها را در استانبول برگزار کنند. راهپیمایی بزرگی که در ژوئن سال ۲۰۱۱ برگزار شد – که هنگام برنامه‌ریزی اصلاحات قانون اساسی بود – شامل بیانیه‌ای مطبوعاتی بود که به صراحت خواستار این بود که تمهیدات برابری در قانون اساسی اصلاح شود و شامل حال مقوله «گرایش و هویت جنسی» نیز بشود.[۲۸] هر چند مبارزه برای گسترش تمهیدات برابری در ترکیه نزدیک به پیروزی نیست، دست‌کم این حرکت آغاز شده است و یادآوری است از این نکته که تنها در غرب غیر مسلمان نیست که مردم تمهیدات برابری را در برگیرنده همه اشخاص فارغ از گرایش جنسیتی و هویت جنسی‌شان می‌دانند.

## اتوریته اسلامی محل نزاع

این پرسش به طور طبیعی رخ می‌دهد که آیا این باور رایج در میان مسلمانان مبنی بر

این که اسلام می گوید مردی که با مرد دیگر سکس داشته باشد باید مجازات شود، و حتی مجازات مرگ داشته باشد، واقعا ریشه در منابع اسلامی دارد یا نه. همسو با رویکرد عمومی مسلمانان که چطور می‌توان برداشت‌های تازه‌ای از میراث اسلامی ارائه داد که سازگار با حقوق بشر باشد، این باور دستخوش چالش شده است.[۲۹] مسلمانان که در گیر این پروژه هستند با بسیاری از همان دشواری‌هایی دست و پنجه نرم می کنند که همتایان یهودی و مسیحی‌شان داشتند و راه‌های تازه‌ای را باز کردند برای ارائه تحلیل‌هایی که هدف‌اش برانگیختن هم‌دینان‌شان بود به این که دیدگاه‌های متعارف را درباره اقلیت‌های جنسی بازنگری کنند. مسلمانان نیز مانند همتایان‌شان در گیر به چالش کشیدن تفسیرهای سنتی از متون مقدس‌شان هستند که مشوق این باور شده است که ارتباط هم‌جنس بین افراد بالغ رضا داده به آن ذاتا غیر اخلاقی است و در تعارض با اوامر دینی.

«اسکات سراج الحق کوگله»، که بسیاری از زوایای مسأله را ورای مواردی که در این‌جا به اختصار بررسی شده‌اند سنجیده است، اشاره می کند که قرآن اکثریت دگرجنس گرا را مخاطب قرار می‌دهد و تنها به طور سربسته به هم‌جنسگرایان اشاره می کند و به آن‌ها به عنوان یک گروه اجتماعی اکثریت نمی‌پردازد. در ارزیابی او، متون مربوط در آثار مقدس، ارتباط با هم‌جنس را تنها در مواردی محکوم می کنند که بهره کشانه یا خشن باشد.[۳۰] این نکته این امکان را باز می گذارد که اعمال بین شرکای جنسی از یک جنس که بر مبنای رضایت طرفین و غیر بهره کشانه باشد جرم تلقی نمی‌شوند.

آیات زیادی در قرآن نیستند که درباره گرایش جنسی یا هویت جنسیتی حرف بزنند، و پیامدها و لوازم متونی نیز که به این مقولات می‌پردازند محل بحث و نزاع است. آیات قرآنی که مورد بازنگری قرار می گیرند شامل مواردی است که به قصه لوک و ویرانی سدوم و عمورهٔ بر می گردد. قرائت‌های موجه تازه‌ای ارائه شده‌اند که به مشکلات تفسیر سنتی این آیات اشاره دارند و می گویند که مسأله هم‌جنس گرایی نبوده است بلکه شرارت و رذایلی بوده که باعث برانگیختن غضب خداوند و ویرانی این شهرها شده است.[۳۱]

یکی از مسائلی که از نو بررسی می‌شود این است که آیا رابطه هم‌جنس‌ها به درستی «زنا» دانسته شده است یا نه. زنا، یا رابطه جنسی بین افرادی که با هم ازدواج نکرده‌اند، در زمره جرایمی است که مجازات حد دارد و گناه کبیره شمرده می‌شود چون قرآن گناه را مشخص کرده است و مجازات به آن تعلق می گیرد. پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا زنا که در قرآن به نظر می‌رسد فقط به رابطه جنسی بین زن و مرد بر می گردد،

باید به قیاس توسعه داده شود و شامل اعمال جنسی هم‌جنسان هم بشود و نتیجه این شود که مجازات حد به آن تعلق گیرد یا نه. درباره موضوع مدت‌ها اختلاف نظر وجود داشته است و بسیاری از فقهای برجسته پیشامدرن رابطه جنسی هم‌جنسان را در زمره زنان نیاورده‌اند و در نتیجه توصیه کرده‌اند که مجازات‌های سبک‌تری برای چنین روابطی در نظر گرفته شود.[۳۲] این دیدگاه‌ها در میان فقهای مکتب بزرگ‌تر و ذی‌نفوذتر حنفی رایج بوده است.

در بستر قرآنی، هیچ دلیل آشکاری وجود ندارد که مجازات‌های بسیار خشن برای تحذیر از رابطه جنسی خارج از ازدواج بین زن و مرد در نظر گرفته شود اما همان مجازات به رابطه بین هم‌جنسان تسری داده نشود. متن قرآن شامل عبارات مفصلی است که احکام مشروحی را درباره مقررات جانشینی بر اساس روابط خونی افراد با فرد متوفی بیان می‌کند. از آن‌جا که اکثر املاک باید بین خویشاندان نَسَبی متوفی بر اساس طرح پیچیده قرآنی توزیع شود، زنی که دارای فرزند از هر کسی جز شوهرش باشد، بالقوه می‌تواند فرزند نامشروع محروم از ارثی داشته باشد که سهم کسانی را ببرد که در واقع نسبت خونی با متوفی دارند. به این ترتیب، سکس نامشروع بین زن و مرد سلامت و انسجام طرح جانشینی را تهدید می‌کرد. با توجه به این‌که روابط بین هم‌جنس‌ها تهدیدی برای تولید فرزند نیست و سهم الارث معین از املاک را کاهش نمی‌دهد، هیچ مبنای معقولی وجود ندارد که بحث کنیم آیا آن‌ها منطقا باید مجازات‌هایی همسان داشته باشند یا نه.

روند بررسی عالمانه آن‌چه اسلام درباره گرایش جنسی می‌گوید که در اینجا تنها به صورت گذرا بررسی شده است، کاری است در حال جریان ولی هم‌اکنون هم زمینه‌هایی را برای ادله‌ای فراهم می‌کند که منابع اسلامی مستعد این هستند که به شکلی فهمیده شوند که در جانب آن نوع از جرم و گناه دانستن رفتار جنسی نباشند که به طور معمول در خاورمیانه یافت می‌شود و سرسری‌وار به اتوریته و اصالت اسلامی نسبت داده می‌شود.

## تنش‌ها میان غرب بر سر رفتار با اقلیت‌های جنسی

در خاورمیانه، درگیری‌ها بر سر حقوق بشر در زمینه گرایش جنسی و هویت جنسیتی مرتبا چنین تصویر می‌شود که غربی‌هایی که مروج حقوق بشرند با فرهنگ منطقه نزاع دارند.[۳۳] اروپا که با مقرر کردن معیارهایی عالی در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، قانون پیشرفته‌ای در زمینه حقوق بشر دارد، نخستین منطقه‌ای بود که حفاظت از حقوق بشر را فارغ از گرایش جنسیتی به رسمیت شناخت و حفاظت کرد. در پرونده تاریخی سال

۱۹۸۱ بین «داجن و بریتانیای کبیر»[1]، این حکم که پیگرد جزایی سکس رضایت‌مندانه بین مردان در خلوت نقض حق حریم خصوصی است نخستین مورد از سلسله‌ای از احکام بود که قوانین جزایی تاثیرگذار بر فعالیت هم‌جنسان را منتفی می‌کرد.[۳۴] پیشرفت به سوی ملغی کردن قوانین تبعیض‌آمیز علیه گی‌ها در آمریکا آهسته‌تر و نامتوازن‌تر بوده است ولی در سال ۲۰۰۳ تحول مهمی اتفاق افتاد و دادگاه عالی در پرونده «لورنس در برابر تگزاس»[2]حکم کرد که پیگرد جزایی رفتار خصوصی جنسی میان افراد بالغ رضایت‌مند نقض آزادی حفاظت شده توسط بند روند دادرسی متمم چهاردهم است. باید به یاد آورد که غرب تنها در همین اواخر به سمت نفی قوانین کهنی رفته است که بازتاب‌دهنده این باور بسیار ریشه‌دار بود که رابطه جنسی هم‌جنسان باید جرم دانسته شود.

قوانین در غرب در حال حاضر نه تنها بسیار لیبرال‌تر از قوانین خاورمیانه هستند، بلکه حرکت‌های معاصر برای پیشبرد حقوق بشر برای افراد فارغ از گرایش جنسی و هویت جنسیتی‌شان اغلب توسط دولت‌های غربی و سازمان‌های غیر دولتی حقوق بشری مستقر در آن‌جا پی گرفته می‌شود. سازمان عفو بین‌الملل و دیده‌بان حقوق بشر، که هر دو مقرشان در غرب است، در انتقاد از نقض حقوق بشری که بر افراد بر مبنای گرایش جنسی یا هویت جنسیتی‌شان اثر می‌گذارد بسیار برجسته بوده‌اند. در این اوضاع، درک این نکته دشوار نیست که چرا بسیاری در خاورمیانه حمایت از حقوق گی‌ها را مترادف و هم‌عنان با ترویج عقاید غربی می‌دانند. علاوه بر این، بسیاری از مسلمانانی که در غرب زندگی می‌کنند از سازمان‌های حامی نگران حقوق بشر لزبین‌ها، گی‌ها، دوجنسیتی‌ها یا دگرجنس‌هایی که در کشورهای مسلمان زندگی می‌کنند، پشتیبانی کرده‌اند.[۳۵] شمار زیادی از این مسلمانان برای درخواست پناهندگی بر مبنای تعقیب پیشین‌شان به خاطر گرایش جنسی یا هویت جنسیتی‌شان در خاورمیانه به غرب گریخته‌اند.[۳۶]

البته جای تعجب نیست که این حمایت جای خود را در غرب یافته است، چون سازمان‌های غیر دولتی حقوق بشری در خاورمیانه اغلب از این حرکت‌ها به دلایل متعدد روگردان هستند از جمله به خاطر این‌که این حمایت‌ها به خودی خود خطرناک است و هم‌قرانی آن‌ها با «حقوق گی‌ها» کار را بر منتقدان‌شان راحت‌تر می‌کند که به آن‌ها برچسب عامل طرح‌های هژمونیک و سلطه‌جویانه غربی بزنند و این می‌تواند به کار آن‌ها در زمینه‌های دیگر صدمه بزند. «حسام بهجت» مدافع حقوق بشری مصری در اصرارش بر پی‌گیری این حمایت در شرایط دشوار، نمونه‌ای نامعمول است که باور دارد اطمینان

1. Dudgeon v. United Kingdom

2. Lawrence v. Texas

حاصل کردن از حفاظت از خودمختاری فرد، انسجام تنانه و حریم خصوصی برای حقوق بشر حیاتی هستند.[۳۷]

یکی دانستن برابری حقوقی فارغ از گرایش جنسیتی با فرهنگ غربی ساده‌سازی بیش از حد است. رویکردهای غربی هرگز یکدست نبوده‌اند و قوانین جزایی غربی تا همین اواخر رویکردهای هم‌جنس‌گرا هراسانه داشته است. تا اواخر دهه ۱۹۵۰، در بریتانیای کبیر رفتار هم‌جنس‌گرایانه به شدت تحت پیگرد قرار می‌گرفت و مجازات می‌شد.[۳۸] طرفه آن‌که وقتی استعمارگران اروپایی بر خاورمیانه تسلط یافتند، اروپایی‌ها خود درباره تمایلات هم‌جنس‌گرایانه و اباحی‌وار خاص «شرقی‌ها» که می‌دیدند با تحقیر حرف می‌زدند. علاوه بر این، در طی دوره استعمار، دولت‌های غربی بذرهای هم‌جنس‌گرا هراسی را در بخش‌هایی از خاورمیانه کاشتند. فقهای پیشامدرن اسلامی حامی مجازات‌هایی برای اعمال جنسی میان مردان بودند، ولی گفته شده است که این قدرت‌های استعماری اروپایی بودند که خاورمیانه‌ای‌ها از آن‌ها این مفهوم را قرض گرفتند که طبقه‌ای از مردمان وجود دارند به عنوان «هم‌جنس‌گرا» که باید به عنوان افرادی منحرف به خاطر گرایش‌های هم‌جنس‌خواهانه‌شان محکوم شوند. بعد از این‌که اروپایی‌ها قوانینی را جا انداختند که هم‌جنس‌گرایی را در خاورمیانه محکوم می‌کرد و بازتاب‌دهنده ارزش‌های غالب آن زمان در اروپا بود، این پیوندهای غربی، که جنبه‌هایی از خصلت دوپیوندی نظام‌های قانونی خاورمیانه شده‌اند، بعدا طوری نمایش داده شدند که گویی منعکس‌کننده ارزش‌های اسلامی‌اند.[۴۰]

## مخالفت‌های کشورهای مسلمان با طرح‌های تازه سازمان ملل

مسائلی مانند تبعیض و تعقیب بر مبنای گرایش جنسی در آغاز نظام حقوق بشری سازمان ملل به صراحت بررسی نشدند. اما زبان کلی درباره همه انسان‌ها در ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین است که «آزاد و برابر در کرامت و حقوق» هستند و تمهیدات اصل ۲ که تضمین می‌کند که همه از حقوق و آزادی‌های مقرر در اعلامیه جهانی حقوق بشر «بدون هیچ نوع تمایزی» برخوردار باشند، این قابلیت را داشت که چنین فهمیده شود که تضمین‌کننده حقوق فارغ از گرایش جنسی و هویت جنسیتی است. تا سال ۱۹۹۴ طول کشید تا کمیته حقوق بشر سازمان ملل، نهاد معاهده‌ای سازمان ملل ناظر بر اجرای معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR)، تایید کند که تبعیض بر مبنای گرایش جنسی ناقض حقوق بشر در پرونده «تونن در برابر استرالیا» است.[۴۱][1] در پرونده

1. Toonen v. Australia

تونن، قوانین تاسمانی درباره جرم دانستن روابط جنسی رضایت‌مندانه میان مردان بالغ در خلوت به چالش کشیده شد. کمیته حکم داد که چنین قوانینی با حق حریم خصوصی آمده در معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) تعارض دارد و هم این‌که تبعیض بر مبنای گرایش جنسی در دایره منع تبعیض بر اساس سکس در معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) می‌گنجد. کمیته هم‌چنین دفاع‌های تاسمانی را رد کرد که می‌گفت مردانی که با مردان سکس داشته باشند تهدیدی برای معیارهای اخلاقی جامعه تاسمانی هستند و ملاحظات اخلاقی باید هنگام رسیدگی به حق حریم خصوصی در نظر گرفته شوند.

این‌جا تنها می‌توان چند گام بزرگ را در تاریخ پر فراز و نشیب تلاش‌های درون نظام سازمان ملل برای ترویج برابری در حقوق و آزادی‌ها فارغ از گرایش جنسی و هویت جنسیتی بررسی کرد.[۴۲] در یک گام بلند در سال ۲۰۰۳، برزیل کوشید که حمایت کمیسیون سابق حقوق بشر سازمان ملل را به دست بیاورد که در سال ۲۰۰۶ از نو سازمان‌دهی شد و نام تازه شورای حقوق بشر را گرفت، تا قطع‌نامه‌ای تصویب شود که مدعی است حقوق بشر نباید به هیچ شکلی بر اساس گرایش جنسی دچار مانع شود و این قطعنامه با مخالفت شدید شکست خورد. در مارس ۲۰۱۱، «بیانیه مشترکی درباره پایان دادن به اعمال خشونت‌آمیز و نقض‌های مرتبط حقوق بشر بر اساس گرایش جنسی و هویت جنسیتی» از سوی ۸۵ کشور به شورای حقوق بشر ارائه شد. این بیانیه از کشورها می‌خواست که به خشونت، احکام جزایی و نقض‌های حقوق بشر مرتبط با گرایش جنسی و هویت جنسیتی پایان دهد و مصرانه از شورا خواست که به مسائل مربوط به حقوق بشر بپردازد. این بیانیه مبتنی بر زبان مشابهی در بیانیه‌ای بود که در سال ۲۰۰۶ به شورا از طرف نروژ ارائه شده بود و این یکی نخستین بیانیه از این نوع بود که به صراحت به هویت جنسیتی اشاره می‌کرد در حالی که بیانیه دیگر در سال ۲۰۰۸ توسط آرژانتین به مجمع عمومی سازمان ملل ارائه شده بود. بیانیه آرژانتین حمایت ۶۶ کشور را به دست آورد ولی در مقابل آن، متن دیگری توسط سازمان همکاری اسلامی ارائه شد که حمایت ۶۰ کشور را به دست آورد. متن سازمان همکاری اسلامی «اصول عدم تبعیض و برابری» را تایید می‌کرد ولی مدعی بود که حقوق بشر جهانی شامل «تلاش برای تمرکز روی حقوق افراد خاص» نیست.[۴۳] یعنی، سازمان همکاری اسلامی تلاش کرد که بیانیه آرژانتین را به صورت تحریفی از اصول جهانی حقوق بشر نشان دهد و بگوید که درست نیست زیرگروه‌هایی از مردم را برای حفاظت‌های خاص برجسته کنند. مخالفت سازمان همکاری اسلامی در پرتو تاریخ نظام حقوق بشر سازمان ملل معنایی نداشت چون این

شورا با اصولی کلی در اعلامیه جهانی حقوق بشر آغاز شده بود ولی بعدا با مقرراتی که حقوق خاص‌تری را برای حفاظت زیرگروه‌هایی از بشریت فراهم می‌کرد بسط یافته بود. به این ترتیب، کشورهای عضو سازمان ملل به طور قاطع کنوانسیون‌های بعدی حقوق بشر و اعلامیه‌هایی را درباره زیرگروه‌هایی که نیازها و شرایطشان نیازمند حفاظت ویژه هستند مانند کودکان، افراد بومی، زنان، کارگران مهاجر، پناهندگان و اشخاص معلول تصویب کرد.

در ۱۵ ژوئن ۲۰۱۱، شورای حقوق بشر با ۲۳ رأی موافق و ۱۹ رأی مخالف و سه رأی ممتنع قطع‌نامه‌ای تاریخی را درباره حقوق بشر، گرایش جنسی و هویت جنسیتی تصویب کرد که توسط آفریقای جنوبی ارائه شده بود. کشورهایی که علیه آن رأی دادند عبارت بودند از آنگولا، بحرین، بنگلادش، کامرون، جیبوتی، گابون، غنا، اردن، مالزی، مالدیو، موریتانی، نیجریه، پاکستان، قطر، جمهوری مولدوا، فدراسیون روسیه، عربستان سعودی، سنگال و اوگاندا. این قطع‌نامه خواستار مطالعه قوانین و روش‌های تبعیض‌آمیز و اعمال خشونت‌آمیز علیه افراد بر مبنای گرایش جنسی و هویت جنسیتی‌شان و مطالعه چگونگی استفاده از قانون حقوق بشر بین‌المللی برای پایان دادن به خشونت و نقض‌های مربوط حقوق بشری بر اساس گرایش جنسی و هویت جنسیتی شد.[۴۴] وقتی که گزارش در دسامبر سال ۲۰۱۱ ارائه شد، «ناوی پیلای»، کمیسر عالی حقوق بشر سازمان ملل از جمله از کشورها خواست که قوانینی را که هم‌جنس‌گرایی را جرم می‌دانند ملغی کنند و قوانین جامعی علیه تبعیض تصویب کنند. این گزارش به تفصیل توضیح داد که «الگویی از نقض‌های حقوق بشر» که نیازمند رسیدگی است، شامل خشونت «هم‌جنس‌گرا هراسانه و دگرجنس هراسانه» است.[۴۴]

به این ترتیب، علی‌رغم این‌که هیچ کنوانسیون حقوق بشری پدید نیامده است که به طور مشخص به حقوق اقلیت‌های جنسی بپردازد، الگوی برنامه‌های سازمان ملل نشانگر آن است که پیشرفت مهمی به سوی از میان بردن این شکاف رخ داده است.

همه برنامه‌هایی از این نوع با انتقادهای شدید و مقاومت قوی مواجه شده‌اند و سازمان همکاری اسلامی و اعضای آن در صف مقدم ائتلاف مخالفت با آن‌ها بوده‌اند. هر چند سازمان همکاری اسلامی و اعضای آن اغلب در مخالفت با این برنامه‌های سازمان ملل به اسلام ارجاع می‌دهند، مخالفت‌های گسترده دیگری نیز وجود دارند که نشان می‌دهد مبنای توجیه این مخالفت‌شان چیز دیگری است. در یک چرخش مهم، سازمان همکاری اسلامی و کشورهای مسلمان به جای متوسل شدن به اسلام برای توجیه عدم همراهی با قانون حقوق بشر بین‌المللی، مرتبا موضع خود را به صورت کشورهایی که مدافع

قانون حقوق بشر بین‌المللی هستند در برابر کسانی که به ادعای آن‌ها آن را به اعمال تغییرهای نامناسب تحریف می‌کنند، تغییر داده‌اند. علاوه بر این، وقتی به زمینه فرهنگی برای مخالفت ارجاع می‌شود، آن‌ها اغلب می‌گویند که اعلامیه صادره توسط کنفرانس حقوق بشر وین در سال ۱۹۹۳، که در فصل اول بررسی شد، خواستار در نظر گرفتن موارد مشخص ملی، منطقه‌ای و فرهنگی شده است. یعنی به جای توسل به خاص‌گرایی اسلامی، آن‌ها دفاع فرهنگی خود را بر اصلی بنا می‌کنند که در درون نظام حقوق بشری سازمان ملل تبیین شده است.

بعضی از نمونه‌های بیانیه‌های آن‌ها در این‌جا ارائه شده است که نشان می‌دهد که اسلام تنها یکی از زمینه‌های متعددی است که از آن برای مخالفت استفاده می‌شود. یکی از درون‌مایه‌های این پاسخ در نامه سال ۲۰۰۴ سازمان همکاری اسلامی آمده است که توسط پاکستان به نیابت از سازمان همکاری اسلامی میان کشورهایی که در جلسه‌ای در ژنو شرکت داشتند توزیع شد و مدعی است که «گرایش جنسی مسأله حقوق بشری نیست.»[۴۶] این موضع سخت، سازش‌ناپذیر و انکارگر موضعی بود که سازمان همکاری اسلامی انتظار داشت از حمایت گسترده برخوردار شود.

در کتابی که هدف‌اش کاهش دادن میزان انحراف کشورهای سازمان همکاری اسلامی از قانون حقوق بشر بین‌المللی است، پیشنهاد شده است که اعضای سازمان همکاری اسلامی باید این مجال و آزادی عمل را داشته باشند که مواضع خود را در این زمینه تعریف کنند و این زمینه حوزه‌ای است که پای مسائل اخلاقی بر حسب دکترین حاشیه‌ی پذیرش در میان است.[۴۷] اما این دکترین صرفا قصدش این است که به دولت‌ها اجازه میزانی از مصلحت‌اندیشی را بدهد که بتوانند تفسیر کنند که چطور اصول حقوق بشر را به کار ببندند، و مصلحت‌اندیشی دولت‌ها را با معیارهای مختلفی محدود می‌کند و به دولت‌ها حق انحصاری امتناع کلی از به رسمیت شناختن حقوق بشر را نمی‌دهد به شکلی که سازمان همکاری اسلامی اصرار دارد که مطلقا مبنایی برای حفاظت از حقوق بشر اقلیت‌های جنسی وجود ندارد.

در پاسخ به بیانیه سال ۲۰۰۸ ارائه شده توسط آرژانتین، که در بالا ذکر آن رفت، سازمان همکاری اسلامی بیانیه‌ای را تهیه کرد که توسط سوریه به نیابت از ۵۷ کشور عضو ارائه شد و تنها ۱۲ کشور از میان آن‌ها عضو سازمان همکاری اسلامی نبودند. سوریه با اشاره تحقیرآمیز به این «به اصطلاح مفاهیم» گرایش جنسی و هویت جنسیتی، بر این نظر بود که «هیچ بنیان حقوقی در موازین حقوق بشر بین‌المللی» برای بیانیه آرژانتین وجود ندارد و بیان کرد که «از تلاش برای تمرکز بر اشخاص خاص بر مبنای علایق

و رفتارهای جنسی‌شان» به بهای سایر انواع عدم مدارا و تبعیض «برآشفته شده است.» سوریه همچنین شکایت کرد که بیانیه آرژانتین «وارد مسائلی شده است که اساسا در دایره قلمرو حاکمیت داخلی کشورهاست» و به این ترتیب به حق حاکمیت ملی احترام نگذاشته است. سوریه هم‌چنین هشدار داد که مفهوم گرایش جنسی «شامل انتخاب‌های شخصی بسیار گسترده» است که می‌توان هم‌چنان گسترش پیدا کند و در نتیجه «راه را برای عادی‌سازی اجتماعی و احتمالاً مشروعیت بخشیدن به بسیاری از اعمال تاسف‌بار از جمله کودک‌آزاری باز کند.» سوریه با تکرار سایر پاسخ‌های سازمان همکاری اسلامی شکایت کرد که «ما با نگرانی متذکر تلاش‌هایی برای ایجاد «حقوق تازه» یا «معیارهای تازه» با سوء تفسیر از اعلامیه جهانی و معاهده‌های جهانی برای گنجاندن مفاهیمی هستیم که هرگز توسط عموم اعضاء تبیین نشده و مورد توافق نبوده است.»[۴۸]

باز هم به این مضمون مشترک بر می‌خوریم که گرایش جنسی مسأله انتخاب شخصی است و تمهیدات مربوط به گرایش جنسی و هویت جنسیتی متعلق به نظام حقوق بشر سازمان ملل نیستند و مضاف بر آن شکایت می‌شود که برقراری حقوق بشر در این زمینه‌ها مداخله در حاکمیت ملی کشورهاست. هشدار سوریه مبنی بر این‌که بیانیه سال ۲۰۰۸ آرژانتین می‌تواند منجر به مشروعیت‌بخشی به انحرافات جنسی شود نشان‌دهنده تاکتیک آشنایی است که توسط مدافعان جرم دانستن رفتار جنسی ناسازگار با هنجارهای دگرجنس‌گرایی به کار بسته می‌شود. مثلا قاضی دادگاه عالی آمریکا، «آنتونین اسکالیا» در اعتراض‌اش در حکم پرونده «لورنس علیه تگزاس» مدعی شد که منطق پشت حکم قانون اساسی که خواستار مجرمیت‌زدایی از رفتار جنسی هم‌جنس‌ها میان افراد بالغ رضایت‌مند است، پیامدش این است که دولت‌ها بر اساس قانون اساسی نمی‌توانند رفتارهایی مثل دو شوهری، ازدواج هم‌جنس‌ها، سکس با محارم بزرگ‌سالان، روسپی‌گری، استمناء، زنا، فساد جنسی، حیوانیت و مسائل مستهجن را جرم بدانند.[۴۹]

با تشویق سازمان همکاری اسلامی، در نوامبر سال ۲۰۱۰، کمیته سوم مجمع عمومی سازمان ملل با رأی ۷۹ به ۷۰ (و ۱۷ رأی ممتنع و ۲۶ رأی غایب) تصویب کرد که کلمات «گرایش جنسی» از قطع‌نامه‌ای که از اشخاص در برابر اعدام‌های فراداد‌گاهی، سرپایی یا دلبخواهی حفاظت می‌کند حذف شود - هر چند این تغییر در نهایت ملغی شد. در زمان رأی‌گیری، مراکش که از سوی سازمان همکاری اسلامی سخن می‌گفت، دلایل زیر را برای حذف کردن ارجاع به گرایش جنسی ارائه کرد و توضیح داد که آن‌چه این بیانیه «گروه» می‌خواند عبارت است از:

به طور جدی گرفتار مفاهیم جنجالی و تعریف‌نشده‌ای است که هیچ مبنایی در

موازین حقوق بشر بین‌المللی ندارد. عدم مدارا و تبعیض در مورد رنگ، تبار، جنسیت و دین وجود دارند، اگر بخواهیم چند مورد را نام ببریم. جامعه بین‌المللی باید از گزینش‌گری به منظور تسهیل علایق خاص در مقایسه با سایر علایق پرهیز کند. چنین گزینش‌گری‌ای سابقه و سنتی را بنیاد خواهد نهاد که پارادایم حقوق بشر را به منظور سازگار شدن با منافع گروه‌های خاص تغییر می‌دهد. تلاش برای ایجاد حقوق تازه مسأله مورد دغدغه این گروه است. از همه کشورهای عضو مصرانه خواسته شده است هم‌چنان توجه خاص به حفاظت از خانواده به مثابه واحد طبیعی و بنیادین جامعه مبذول کنند.[۵۰]

شایان توجه است که این بیانیه سازمان همکاری اسلامی گنجاندن عباراتی که هدف‌شان حفاظت از افراد در برابر اعدام فرا دادگاهی، سرپایی یا دلبخواهی بر اساس گرایش جنسی‌شان است، «گزینش‌گری» می‌خواند که هدف‌اش خدمت به منافع «گروه‌های خاص» است - انگار این مستلزم تحریف حقوق بشر است. چنان‌که پیش‌تر ذکر آن رفت، با توجه به کنوانسیون‌های مختلف حقوق بشر و اعلامیه‌ها درباره زیرگروه‌های انسان‌ها، این فکر که افزودن حقوق تازه درباره «گروه‌های خاص» لزوما تحریف قانون بین‌المللی است هیچ بنیانی ندارد. به جای آن دلایل واقعی مخالفت باید مربوط به دشمنی با تقویت حقوق اقلیت‌های جنسی باشد. می‌بینیم که بیانیه هم‌چنین شکایت دارد که صورت‌بندی کلمات استقبال از مفاهیم تازه و تعریف‌ناشده‌ای است که جنجالی و مشکل‌دار هستند. البته، افزودن «گرایش جنسی» به مقوله‌های گنجانده شده در قطع‌نامه ممکن است پرسش‌هایی در زمینه تعریف ایجاد کند، اما فقدان دقت تعریف، دلیل احتمالی نگرانی واقعی سازمان همکاری اسلامی نبود با توجه به این‌که اعلامیه قاهره آن سرشار از اصطلاحات و تعابیر مبهم و سربسته‌ای است که سرسری استفاده شده‌اند تا بر حقوق بشر تبصره بیفزایند - گویی دقت تعریف از اساس هیچ موضوعیت و معنایی ندارد.

مخالفت‌هایی که نمایندگان چند کشور مسلمان با قطع‌نامه فوق‌الذکر ۱۵ ژوئن ۲۰۱۱ در شورای حقوق بشر کردند نمونه مضامینی است که معمولا در بیانیه‌های سازمان همکاری اسلامی و اعضای‌اش با آن‌ها برخورد می‌کنیم. پاکستان که به نیابت از سازمان همکاری اسلامی سخن می‌گفت، مدعی شد که این قطع‌نامه هیچ مبنایی در معیارهای قانونی بین‌المللی و حقوق بشر ندارد و سازمان همکاری اسلامی مخالف تلاش برای ایجاد معیارهای تازه است و بار دیگر متوسل به زبان پیش‌گفته درباره فرهنگ از اعلامیه

کنفرانس حقوق بشر وین سال ۱۹۹۳ شد. عربستان سعودی شکایت کرد که این قطع‌نامه ارزش‌هایی را تحمیل می‌کند بدون در نظر گرفتن این‌که این‌ها چطور با احکام اسلام و سایر ادیان در تضاد هستند، اما مخالفت دیگری را نیز بدان افزود مبنی بر این‌که قطع‌نامه در راستای اصول توافق‌شده بین‌المللی حقوق بشر نیست. بحرین این تلاش را محکوم کرد و گفت که باعث می‌شود شورا به مسائلی جنجالی از قبیل هویت جنسی بپردازد و اعتراض کرد که این قطع‌نامه تلاشی برای ایجاد حقوق بشری تازه مبتنی بر تصمیم‌ها و انتخاب‌های شخصی است و مبنایی در حقوق بشر بنیادین ندارد و هم‌چنین مدعی شد که قطع‌نامه معیارهای فعلی حقوق بشر بین‌المللی را تفسیر نادرست می‌کند. قطر بر نیاز به احترام گذاشتن به تنوع فرهنگی تاکید کرد و هم‌چنین اشاره کرد که قطع‌نامه مخالف اسلام است.[۵۱]

چنان‌که مشاهده می‌کنیم مخالفت‌هایی که بر اساس اسلام هستند میان آمیزه‌ای از سایر مخالفت‌ها دفن شده‌اند که ماهیتی سکولار دارند. بسیاری از مخالفت‌ها متمرکز بر عدم صواب‌دید سرسختانه کشورها در خصوص افزودن اصول تازه و جنجالی بودند که ظاهرا سازگار با قانون حقوق بشر بین‌المللی نیستند و هم‌چنین در تضاد با احترام به تنوع فرهنگی هستند. مخالفان هم‌چنان اصرار دارند که هم‌جنس‌گرایی به طور داوطلبانه اختیار می‌شود و ویژگی درونی یک بخش بزرگ از بشریت نیست. روی هم‌رفته، سازمان همکاری اسلامی به روشنی تلاش کرد که اسلام را به عنوان مبنای مواضع‌اش به عنوان بخشی از راهبردی برای ایجاد ائتلافی میان فرهنگی کم‌رنگ کند تا در برابر تلاش‌های سازمان ملل برای حفاظت از حقوق بشر همه انسان‌ها فارغ از گرایش جنسی یا هویت جنسیتی‌شان مقاومت کند و این شاهدی است بر فرصت‌طلبی‌ای که پشت تمسک‌های گزینشی به اسلام برای محدود کردن حقوق بشر وجود دارد.

## خلاصه

مخالفت محکم سازمان همکاری اسلامی و اعضای آن با اصول پیشنهادی سازمان ملل که حفاظت از حقوق بشر را شامل مسائل مربوط به گرایش جنسی و هویت جنسیتی می‌کرد تعارض صریحی با تعامل عمدتا سازنده کشورهای مسلمان در تدوین اصول حقوق بشر در ابتدای نظام حقوق بشر سازمان ملل دارد. مواضع مانع‌تراشانه آن‌ها متحدان زیادی میان کشورهای غیر مسلمان برای‌شان دست و پا کرده است که مانند آن‌ها نسبت به فلسفه قانون حقوق بشر بین‌المللی، موضع غیر دموکراتیک و خصمانه دارند. آرزوی ایجاد چنین ائتلاف‌هایی نشان‌دهنده این واقعیت است که هر چند اسلام گهگاهی به مثابه

دلیل مقاومت در برابر اصول تازه حفاظت از اقلیت‌های جنسی یاد می‌شود، سرفصل‌های دیگری با جذابیت وسیع‌تر به کرات ارائه می‌شوند.

می‌توان مشاهده کرد که وقتی و به شکلی که از اسلام به عنوان مستمسکی برای سیاست‌های دولتی انکار حقوق بشر استفاده می‌شود، صرفا مسأله محاسبه سیاسی است. به این ترتیب، هر چند آن‌ها در گذشته به کرات و صراحت از اسلام به عنوان مبنای امتناع از التزام به قانون حقوق بشر بین‌المللی یاد کرده‌اند، سازمان همکاری اسلامی و اعضای آن اکنون ترجیح می‌دهند که مسیر ریاکاری را در پیش بگیرند، و خود را مدافع خاص‌گرایی فرهنگی اسلامی قلمداد کنند که در تعارض با حقوق بشر است ولی کشورهایی باشند که از انسجام قانون حقوق بشر بین‌المللی دفاع می‌کنند و در برابر افزودن اصولی تازه که به زعم آن‌ها تحریف‌گر آن است مقاومت می‌کنند.

مواضعی که سازمان همکاری اسلامی و کشورهای مسلمان می‌گیرند پیامدهایی مستقیم برای طرح‌های حقوق بشر اسلامی دارد. چنان‌که ذکر شد، در همه موارد این طرح‌ها، حقوق بشر ذیل معیارها و موازین اسلامی قرار می‌گیرد. از آن‌جا که سازمان همکاری اسلامی و کشورهای مسلمان همواره فکر برابری حقوق، فارغ از گرایش جنسی و هویت جنسیتی را محکوم کرده‌اند، می‌توان از پیش گفت که تبصره‌های اسلامی بر حقوق در طرح‌های حقوق بشر اسلامی طوری تفسیر خواهند شد که این نوع برابری را مسدود کنند.

در همین حین، مسلمانان لیبرالی که از افکاری هم‌چون آن‌ها که در اصول یوگیاکارتا آمده است استقبال می‌کنند، نقدهایی وارد می‌کنند به شیوه تمسک به اسلام برای روا دانستن جرم قلمداد کردن فعالیت جنسی افراد بالغ رضایت‌مند که سازگار با محدوده فعالیت دگرجنس‌گرای هنجاری نیست. ترویج این نقدها مشکلات نقض حقوق بشر را در خاورمیانه بر اساس گرایش جنسی و هویت جنسیتی به سرعت حل نخواهد کرد. اما گامی خواهند بود برای گشودن دری برای بازنگری در اعتبار قوانین مرتبط جزایی و سیاست‌هایی که فرض‌شان این است که این‌ها مبتنی بر اتوریته اسلامی‌اند و اکنون نشان داده می‌شود که به آن اندازه‌ای که پیش‌تر تصور می‌شد مبنای استواری ندارند.

فصل نهم

# آزادی دین در طرح‌های حقوق بشر اسلامی

## جنجال‌های مربوط به احکام شریعت درباره ارتداد

آزادی دین موضوعی است که در آن طرح‌های حقوق بشر اسلامی کشمکش مستقیم با قانون حقوق بشر اسلامی دارند. از آن‌جا که کشورهایی مثل ایران و عربستان سعودی که به خاطر نقض حق آزادی دین بدنام هستند، نقش پیشرو در صورت‌بندی این طرح‌ها دارند، جای تعجب نیست که این طرح‌ها هیچ نوع حمایتی از آزادی دین ارائه نمی‌کنند. این‌ها به این منظور نوشته شده‌اند که حکم فقهای پیشامدرن را که دین گردانی از اسلام را منع می‌کند تسهیل کنند و زمینه‌ساز حق انحصاری حکومت‌ها باشند تا بتوانند افرادی را که می‌خواهند مرتد اعلام کنند. نویسندگان طرح‌های حقوق بشر اسلامی مایل‌اند که این واقعیت را نادیده بگیرند که اصالت و سندیت فراوانی در میراث اسلامی وجود دارد که از احترام به آزادی دین دفاع می‌کند.

بسیاری از مسلمانان احکامی را که فقهای پیشامدرن در منع دین‌گردانی از اسلام و مجازات آن مقرر کرده‌اند زیر سوال می‌برند. این فقها اغلب می‌گفتند که به مرتدان باید فرصت توبه و بازگشت به اسلام داده شود ولی اگر امتناع کردند، در صورت مرد بودن باید اعدام شوند و اگر زن بودند به زندان افکنده شوند تا نظرشان عوض شود. احکام

شریعت پیشامدرن هم‌چنین مقرر می‌داشت که ارتداد، حکم مرگ مدنی را به دنبال دارد به این معنا که از جمله ازدواج مرتد منحل می‌شود و مرتد از ارث محروم می‌شود. طبیعتا شریعت هیچ مجازاتی برای دین‌گردانی به اسلام از ادیان دیگر در نظر نمی‌گیرد.

متفکران پیشرو مدعی شده‌اند که تفسیرهای موجهی از منابع اسلامی وجود دارد که آزادی دین را تامین می‌کنند.[۱] مسلمانانی که مخالف جرم شمردن ارتداد هستند اشاره می‌کنند که مجازات مرگ برای ارتداد در قرآن نیامده است.[۲] در واقع در آیه ۲۶ سوره بقره در قرآن، توصیه خاصی را می‌خوانیم که می‌گوید نباید هیچ اکراهی در دین باشد و آیات متعدد دیگری به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی ایمان و کفر انتخابی شخصی است.[۳] دانشوری تونسی چنین دریافته است که قرآن می‌گوید خدا تسلیم به اسلام را «با وجدان و آزادی کامل» می‌خواهد و نشان می‌دهد که آزادی دینی برای احترام به برنامه خدا برای بشریت بنیادین است. این برنامه شامل امتیاز رازآمیز نفی پیام رستگاری اسلام است که امتیازی است که تمسک به اجبار یا قتل در مسائل ایمانی را نفی می‌کند.[۴]

دانشوران معاصر اغلب گفته‌اند که احکام فقهای پیشامدرن درباره ارتداد از پیرامون حوادث زندگی پیامبر و وقایع تاریخی پس از مرگ او برداشت شده‌اند که به روی انواع بازسازی‌ها گشوده هستند و لزوما توجیهی برای اعدام مرتد فراهم نمی‌کنند مانند مواردی که مجازات اغلب در واقع به خاطر خیانت بوده است.[۵] دانشور لبنانی، «صبحی محمصانی»، مدعی است که شرایطی که در آن این مجازات در نظر گرفته شده است، مواردی کمیاب بوده است. او اشاره دارد که پیامبر هرگز کسی را صرفا به خاطر ارتداد نکشته است و مجازات مرگ تنها در مواردی اعمال می‌شده که عمل ارتداد مرتبط به خیانت سیاسی به امت بوده است. در این موارد، محمصانی استدلال می‌کند که مجازات مرگ صرفا به امر تغییر دین تعلق نمی‌گیرد بلکه مجازات اقداماتی از قبیل خیانت، متحد شدن با نیروهای دشمن و فتنه‌انگیزی بوده است.[۶]

## کشورهای مسلمان با آزادی دین مخالفت می‌کنند

قانون بین‌المللی حقوق بشر هیچ محدودیتی برای اعتقاد دینی فرد قائل نمی‌شود: آزادی دین، یک آزادی بی‌قید و بند است. یکی از تاثیرگذارترین بیانیه‌های این آزادی در اصل ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است. اصل ۱۸ می‌گوید: «هر فردی حق آزادی اندیشه، وجدان و دین دارد، این حق شامل آزادی تغییر دین یا عقیده و آزادی این‌که یا به صورت فردی یا جمعی و با دیگران در جلوت یا خلوت، دین یا باور خود را در تعالیم، فرایض، عبادات و مناسک ابراز کند، می‌شود.» آزادی دین در معاهده بین‌المللی

حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR)، در ماده ۱۸.۱ یک آزادی بی‌تبصره است. هر چند عبارت‌بندی آن شبیه اصل ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر است، تمهید معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) به طور مشخص آزادی دین‌گردانی را ذکر نمی‌کند.

از لحاظ تاریخی مهم است که عبارت تضمین حق دین‌گردانی به درخواست نماینده‌ای از لبنان، که خود مسیحی بود، به اعلامیه جهانی حقوق بشر افزوده شده است. لبنان در دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ میدانی از کثرت‌گرایی و مدارای دینی بود که در آن باهمستان‌های بزرگی از مسیحیان، مسلمانان و دروزیان هم‌زیستی داشتند و در آن‌جا ناهمگون به نظر می‌رسید که مسیحیان بتوانند به اسلام بگروند ولی مسلمانان از گرویدن به مسیحیت منع شده باشند. جای تعجب نیست که وقتی نماینده لبنانی «شارل ملک» پیشنهاد کرد که این عبارات اضافه شوند، با مخالفت‌های بعضی از کشورهای مسلمان رو به رو شد که ذکرش در فصل اول رفته است.

مخالفت‌ها بعدا در بسترهای دیگری مطرح شدند. ایران، در بحث درباره اعلامیه حذف همه صورت‌های عدم مدارا در سال ۱۹۸۱، مدعی شد که مسلمانان اجازه ندارند که دین‌شان را بگردانند و در صورت این کار اعدام می‌شوند.[۷] کنوانسیون حقوق کودک (CRC)[1]، که از میان همه کنوانسیون‌های حقوق بشری بیش از همه تصویب شده است، در اصل ۱۴ آزادی دین کودک را تضمین می‌کند. هر چند بعضی از کشورهای مسلمان بدون هیچ ملاحظه‌ای کنوانسیون حقوق کودک را تصویب کردند، بعضی کشورها آن را با قید تبصره‌هایی تصویب کرده‌اند. بعضی‌ها به صراحت ملاحظه‌شان را احکام اسلامی اعلام کرده‌اند ولی کشورهای دیگر با توسل به عبارات طولانی و مغلق‌گویی، با توسل به قانون اساسی‌شان، که اصول اسلامی را گنجانده است که می‌تواند مبنای منع دین‌گردانی باشد این کار را کردند. افغانستان، ایران و عربستان سعودی ملاحظاتی وسیع را هنگام تصویب کنوانسیون حقوق کودک وارد کردند که نشان می‌داد آن‌ها ملزم به تمهیداتی که احکام اسلام را دور بزند نیستند که بالقوه شامل اصل ۱۴ نیز می‌شود. در منطقه خاورمیانه الجزیره، عراق، اردن، کویت، مراکش، عمان، پاکستان، قطر، سوریه و امارات متحده عربی ملاحظات خاصی را در اصل ۱۴ وارد کردند. شاید این کشورها بیشتر مایل بودند که عدم پذیرش‌شان را در برابر آزادی دین در بستری ثبت کنند که سلطه و قیمومیت پدری بر فرزند مسأله بود. بالاخره، در کشورهای خاورمیانه، همبستگی خانوادگی و اتوریته پدری اموری مقدس هستند و فرض می‌شود که فرزندان باید بر دین پدران‌شان باشند. این بیانیه‌های عمومی نشان‌دهنده دور شدن مستمر آن‌ها از اصل آزادی دین بود.

1. Convention on the Rights of the Child

## اهمیت معاصر ارتداد

از آن‌جا که اسلام دینی است که سرعت رشد آن از سایر ادیان بسیار بیشتر است و تلاش برای دین‌گردانی از اسلام نامعمول است، ممکن است شور و حرارت برای مجازات ارتداد گیج‌کننده به نظر برسد. حق آن است که فرض کنیم شمار کسانی که تحت تاثیر ممنوعیت ارتداد واقع شده‌اند، بسیار اندک باشد. در واقع، منع دین‌گردانی از اسلام پیامدهای وسیعی دارد و بالقوه حقوق بخش بزرگ‌تری از جمعیت کشورهای مسلمان را بیش از آن‌چه در ابتدا ممکن است تصور کنیم محدود می‌کند.

چنان‌که تفسیر شده است، این ممنوعیت می‌تواند شامل حال کسانی شود که در دینی غیر مسلمانی به دنیا آمده‌اند ولی والدین، اجداد یا حتی نیاکان دورترشان از اسلام دین‌شان را گردانیده‌اند. این مفهوم که بهاییان ابتدا روگردان از اسلام شده‌اند مبنای تعقیب آن‌ها در ایران پس از انقلاب بوده است. هر چند افرادی که هدف قرار می‌گرفتند دین‌شان را عوض نکرده بودند، اسناد نشان می‌دهد که بهاییان ایران می‌توانند به خاطر این‌که اجدادشان دین‌شان را از اسلام گردانده‌اند، مجازات شده و تحت پیگرد قرار گیرند.

این ممنوعیت می‌تواند بر مسلمانانی نیز اثر بگذارد که متمسک به عقایدی هستند که سازگار با هر آن‌چه معیار راست‌کیشی در حال حاضر نزد نهادهای محلی قدرت‌مند اسلامی یا دولت‌ها نباشد. هر چند فرهنگ اسلامی پیشامدرن عموما عقاید مختلف درباره مسائل الهیات و احکام اسلام را تحمل می‌کرد، وقتی دولت‌های معاصر خاورمیانه یک اسلام رسمی یا برنامه‌های اسلامی‌سازی را پیش گرفتند، عدم مدارای خودشان را بروز داده‌اند و به مسلمانانی که روایت تصویب‌شده اسلام رسمی‌شان را نپذیرفته‌اند برچسب کافر و مرتد زده‌اند. شرایطی که تحت آن اقلیت احمدی در پاکستان به طور قانونی به رتبه «غیر مسلمان» در برنامه اسلامی‌سازی رسمی تنزل داده شدند که پیش‌تر از این بررسی شده است. به طریق مشابه، جمهوری‌خواهان سودانی رسما در حکومت نمیری، «مرتد» از اسلام شدند هر چند خودشان هرگز اسلام را انکار نکردند. به این ترتیب، منع ارتداد تبدیل به وسیله‌ای برای جرم شمردن عقایدی شده است که کفرآمیز تلقی می‌شود و به مثابه عامل محدودیت آزادی مسلمانانی عمل کرده است که از نسخه‌ای از تعالیم اسلامی تبعیت می‌کنند که در آن محل مغضوب است.

پرونده بدآوازه «نصر حامد ابوزید»، استاد دانشگاه قاهره، نشان داد که دادگاه‌های مصر آماده بودند که اندیشه پیشرو اسلامی را ذیل عنوان ارتداد مجازات کنند.[۸] پرونده ابوزید از جمله ثابت می‌کند که نزاع راست‌کیشی سنی با افکار معتزلی که در فصل سوم بررسی شد، هنوز تمام نشده است چون بسیاری از مواضع جنجالی ابوزید ارتباط

نزدیکی با رهیافت خردگرای معتزلیان به اسلام داشت.[۹] ابوزید مواضعی گرفته بود که با این مفهوم رایج میان مدافعان معاصر اسلام به مثابه ایدئولوژی ناسازگار بود که قرآن معنایی تک‌صدایی دارد و بر تنوع در تفاسیر تاکید می‌کند.[۱۰] علاوه بر این، او این اصل را زیر سوال می‌برد که اسلام همه حوزه‌ها را در بر می‌گیرد و استدلال می‌کند که زمینه‌هایی مانند حقوق بشر مبتنی بر تحولاتی خارج از حوزه دین هستند.[۱۱] مانند عبدالکریم سروش، فیلسوف ایرانی که به خاطر ابراز عقایدی مشابه تحت تعقیب قرار گرفته است، ابوزید تبعات انحصار تفسیر قرآن در اختیار متکلمان حکومتی را ارزیابی می‌کند و مدعی است که وابستگی آن‌ها به حکومت باعث سرکوب تفسیرهای جدید و خفه کردن تحلیل انتقادی می‌شود.[۱۲] او گویی سرنوشت خود را پیش‌بینی کرده باشد، ادعا کرد که بهره‌برداری ایدئولوژیک از قرآن به وضع موجود مشروعیت می‌بخشد و منجر به این می‌شود که به مسلمانانی که آن را به چالش می‌کشند برچسب بی‌دین، ملحد و کافر زده شود.[۱۳]

قانون احوال شخصیه مصر توسل به احکام اسلامی را به ارجاع به تمهیدات مقررات جاری مجاز می‌داند یعنی قاضی می‌تواند از آثار فقهای مذهب مسلط فقهی حنفی استفاده کند. شخص ثالثی که یکسره با ابوزید بی‌ارتباط بود، اجازه پیدا کرد ادعایی بکند که بنا به آن تحت فقه حنفی، ازدواج ابوزید با همسر مسلمان‌اش باید منحل می‌شد چون نوشته‌های او نشان می‌داد که او مرتد شده است. دادگاه‌ها نوشته‌های ابوزید را بررسی کردند که خواستار بازنگری در رهیافت متعارف به تفاسیر قرآنی شده بود و پذیرفتند که نظریه‌های او باعث ارتدادش شده است. بر این مبنا، دادگاه‌ها ازدواج او را منحل اعلام کردند. آن‌ها به حفاظت قانون اساسی از آزادی دین اشاره کردند ولی چنان‌که در پرونده *ظهیرالدین* در پاکستان رخ داد، آن را در پرتو موازین مسلط اسلامی تفسیر کردند. یعنی دادگاه‌ها به این نتیجه رسیدند که تبصره‌های اسلامی بر آزادی دین تلویحا آمده‌اند و نتیجه گرفتند که طلاق اجباری این زوج بر مبنای عقاید دینی به ادعای آن‌ها مرتدانه‌اش تعارضی با آزادی دین به شکلی که در قانون اساسی مصر آمده است ندارد.[۱۴]قضات با وجود این‌که با پذیرفتن تبصره‌های اسلامی‌ای که باعث از کار انداختن و خنثی کردن آن می‌شد حق بشری آزادی دین را انکار کرده بودند، حاضر نبودند به این کار اذعان کنند.

پرونده ابوزید نشان می‌دهد که چطور مسائل حقوق بشر آزادی دین و منزلت زنان به هم ارتباط دارند. برپادارندگان شریعت پیشامدرن اصرار دارند که زن باید تحت قیمومیت شوهر باشد که اگر زن مسلمان باشد، تحمل‌ناپذیر خواهد بود که با غیر مسلمان ازدواج کند چون اسلام – و زن مسلمان نشانه‌ای از اسلام دیده می‌شود – نباید زیر سلطه و

استیلای دین دیگری در بیاید. آن‌ها هم‌چنین این اصل را رد می‌کنند که هم مرد و هم زن باید هر دو آزادانه اجازه داشته باشند که همسرشان را انتخاب کنند بدون هیچ مانعی مبنی بر دین. نتیجه پرونده‌ی ابوزید را می‌توان به راحتی به همان اندازه به برابری ندادن مصر به زنان نسبت داد که به قائل نبودن‌شان به آزادی دین.

هر چند اجرای حکم طلاق نهایتا متوقف ماند و مصر بعدا قوانین‌اش را تغییر داد تا مانع از این شود که افراد خصوصی چنین دعاوی‌ای را طرح کنند، این پاسخ‌های دیرهنگام از ابوزید و همسرش در برابر متعصبان دینی که آماده بودند روایت خودشان از عدل اسلامی را پیاده کنند حفاظت نکرد. آن‌ها تهدید کردند که ابوزید را به خاطر ارتداد فرضی‌اش یا هر دو را به خاطر زندگی معصیت‌آمیز با هم پس از طلاق اجباری‌شان خواهند کشت. زوج ناگزیر شدند که در اروپا پناهندگی بجویند. این نتیجه، یادآور این نکته است که در فضای عدم مدارایی که در بسیاری از کشورهای مسلمان حاکم است، لازم نیست که خود دولت مجازات مرگ را برای «مرتد» تحمیل کند تا او به اشد مجازات برسد.

این پرونده ارتداد نشان می‌دهد که ساده‌سازی بیش از حد است که چنین احکامی را به قوانین اسلام نسبت بدهیم. بالاخره، مقاصد فقهای پیشامدرن این بود که مسلمانانی را که دین‌شان را ترک می‌گویند مجازات کنند و روگردانی از امت اولیه اسلامی را تحذیر کنند. ابوزید، که به اذعان و بیان خود مسلمانی بود که منزلت و اعتبار بالایی در جامعه مسلمان داشت و مایل بود که دانشوری اسلامی را از طریق مطالعه قرآن احیا کند، بر خلاف میل‌اش از جامعه طرد شد آن هم بر مبنای سست و لرزان تصمیم یک دادگاه سکولار که دست بر قضا چالش‌های او را در برابر عقاید مقبول توهین‌آمیز یافته بود. حکم «ارتداد» از مجازات به خاطر ترک ارادی دین، تبدیل شده بود به مجازاتی دلبخواهی که دادگاه‌هایی در خدمت دولت‌هایی ملی می‌توانستند علیه مسلمانانی معتقد اعمال کنند که راه دیگری را برای فهم متن مقدس اختیار کرده بودند. در نتیجه حکم «ارتداد»، دو مسلمان از جامعه طرد شدند و مجبور به جلای وطن از سرزمین مسلمانی خود و مهاجرت برای امنیت خود شدند تا در تبعید در سرزمین غیر مسلمانان زندگی کنند.

مدعیات ابوزید در دفاع از فهمی اصلاح‌گرایانه از منابع اسلامی او را در برابر انواع حملاتی که بسیاری از متفکران برجسته اسلام را ناگزیر به اختیار تبعید کرده بود، آسیب‌پذیر کرده بود. نویسنده‌ای که درباره پرونده ابوزید نوشته و ابراز تاسف کرده است که دقیقا خلاق‌ترین، باهوش‌ترین و دلیرترین کسان در جهان مسلمان هستند که آماج افترا، حمله، تعقیب و کشتار اعضای فرهنگ خود قرار می‌گیرند – و تمام این‌ها به خاطر این است که کوشیده‌اند که راه دشوار احیا و حفظ فرهنگ خودشان را اختیار

کنند.[۱۵] وقتی اسلام به مثابه یک دین واکنشی و ستمگر تصویر می‌شود، باید این واقعیت را در ذهن داشته باشیم که مسلمانانی که اسلام را تبدیل به نظامی گشوده‌تر می کنند و دیدگاه‌هایی روشن‌اندیشانه از دین‌شان ارائه می کنند اغلب اوقات از به چالش کشیدن راست‌کیشی برحذر داشته می‌شوند از بیم سرنوشتی مشابه با سرنوشت ابوزید و افرادی مانند او، که منجر به یک فضای دینی عقیم در خاورمیانه می‌شود.

مانند بسیاری از موارد، نقض‌های حقوق بشری که در نگاه اول ممکن است با استفاده از شریعت پیوند بخورند هنگام بررسی دقیق‌تر معلوم شده است که پیوند تنگاتنگی با سیاست محلی دارند. ابوزید خود مدعی است که به عنوان مرتد آماج تعقیب قرار گرفته بود به تلافی از انتقادهای او از طرح‌های سرمایه‌گذاری اسلامی که در آن چهره‌های ذی‌نفوذی سود می‌بردند. به هر تقدیر، این پرونده تاریک نشان می‌دهد که چرا حفاظت از آزادی دین دست‌کم برای مسلمانان به همان اندازه جمعیت غیر مسلمان در خاورمیانه مهم است. البته، تصور باطلی است که فکر کنیم نظامی که اعضای اکثریت جامعه مسلمان را به خاطر عقیده دینی‌شان تعقیب می کند، می‌تواند از آزادی‌های دینی اقلیت‌های غیر مسلمان حفاظت کند.

در فضای عدم مدارایی که با حرکت‌های رسمی اسلامی‌سازی و کنشگری اسلام‌گرایانه قدرت پیدا کرده است، کشمکش‌های فرقه‌ای رشد کرده‌اند و اتهامات ارتداد مضاعف شده‌اند. این جریان به حدی ویرانگر شده است که در ژوئیه سال ۲۰۰۵، جلسه‌ای متشکل از فقهای اسلامی عالی‌رتبه در اردن تشکیل شد تا اعلامیه‌ای تدوین کنند و این شیوه را که گروهی از مسلمانان گروهی دیگر را مرتد بخوانند محکوم کنند و ادعا کردند که چنین کاری تعرض به اسلام است. هر چند بیانیه تایید کرد که هم سنی‌ها و هم شیعیان مسلمانانی راستین هستند، اما نتوانست صراحتا خواستار پایان دادن به تعقیب سایر مذاهب شود.[۱۶]

منع دین‌گردانی از اسلام می تواند آزادی زنان مسلمان را نیز محدود کند و مانع از این بشود که از قانون شریعت بگریزند. مقررات جاری قانونی در بیشتر کشورهای خاورمیانه به این معنا هستند که تعلق دینی تعیین می کند که چه قانونی در مسائل احوال شخصیه جاری است. به جز در کشورهای بسیار نادری مثل ترکیه و تونس، که اصلاحاتی گسترده چنان اجرا شده‌اند که یک معیار ملی برای همه شهروندان جاری است مسلمانان می‌بینند که در مسائلی مثل ازدواج و طلاق، تحت قوانین شریعت هستند.

در چنین نظام‌هایی، اگر هیچ منعی برای دین‌گردانی وجود نداشت، یک زن مسلمان می‌توانست قانون احوال شخصیه حاکم بر خود را صرفا با ترک اسلام عوض کند. در

خاورمیانه، دین‌گردانی از یک دین به دین دیگر - و گاهی تغییر مذهب از یک مکتب فقهی به مکتبی دیگر - همیشه زمینه تغییر قانون جاری در مسائل احوال شخصیه بوده است. این دین‌گردانی‌ها معادل «خرید مجمع»[1] در آمریکاست که در آن شاکیان با تغییر مکان زندگی‌شان از یک ایالت به ایالت دیگر می‌توانند قانون حاکم بر مسائل قانون خانواده‌شان را عوض کنند - «خرید» برای مجمعی که قانون مطلوب‌تری دارد.

دین‌گردانی طرفین را بالقوه قادر می‌سازد که به اهدافی برسند که تحت قانون احوال شخصیه اصلی‌شان برای‌شان رسیدن به آن‌ها محال است. مثلا در یک کشور خاورمیانه‌ای، یک زن کاتولیک رومی که با مردی کاتولیک ازدواج کند از طلاق گرفتن محروم است، ولی می‌تواند با گرویدن به اسلام پیوند زناشویی‌اش را بگسلد. در نتیجه ازدواج او منحل می‌شود چون از مزیت حکم شریعت برخوردار می‌شود که یک زن مسلمان نمی‌تواند ازدواج معتبری با مردی غیر مسلمان داشته باشد. یک مرد غیر مسلمان نیز می‌تواند به اسلام بگرود و از مزیت قانون احوال شخصیه مطلوب‌تری برخوردار شود از قبیل حکم طلاقی ملایم‌تر. مجازات گرویدن از دین اسلام را می‌توان برای تحذیر «دین‌گردانی»هایی استفاده کرد که به مصلحت انجام شده‌اند به این شیوه که جلوی این فرصت‌طلبان را بگیرد که پس از این‌که حکمی قانونی از طریق وضعیت موقت مسلمانی‌شان برای‌شان حاصل شد به دین اصلی‌شان برنگردند.

از آن‌جا که مرتد عقوبت مرگ مدنی را می‌بیند، ارتداد مسیر فراری را برای زنان مسلمانی فراهم می‌کند که جویای طلاق هستند ولی با موانع قانونی مواجه هستند. به این ترتیب، زن مسلمانی که مایل است مرگ مدنی را به جان بخرد، می‌تواند از کاربرد احکام شریعت با ترک اسلام بگریزد. در گذشته، عوامل اجتماعی و اقتصادی بسیاری زنان مسلمان را از اختیار کردن چنین مسیر تندروانه‌ای بر حذر می‌داشت، اما این محذوریت‌ها زیر نفوذ تغییرات اجتماعی مهم در حال فرو ریختن هستند. فرصت‌های تحصیلی بهبودیافته، واقع شدن در معرض الگوهای مختلف اجتماعی از طریق رسانه‌ها، رویکرد شکاکانه‌تری نسبت به انقیاد سنتی زن، و سایر عوامل ممکن است زنان را بر آن دارند که دیگر تاب پیوند زناشویی سنگین را که قبلا تحمل می‌شد نیاورند. در این شرایط تغییریافته، چشم‌انداز به دست آوردن آزادی از طریق ارتداد ممکن است مفتون‌کننده باشد.

به این ترتیب میان امتناع طرح‌های حقوق بشر اسلامی از مجاز شمردن دین‌گردانی و عزم نویسندگان‌شان بر اطمینان از این‌که زنان مسلمان تحت قیمومیت احکام شریعت باقی بمانند ارتباطی وجود دارد. در جایی که احکام شریعت به مثابه طرحی برای تسلط

---

1. Forum shopping

بر زن دیده می‌شود، لازم می‌شود که دین‌گردانی به مثابه راهی که از طریق آن زن بتواند مقررات و احکام منتخب قانون را دست‌کاری کند، مسدود شود.

در کویت که توانایی زنان برای خارج شدن از حلقه شریعت تهدید تلقی شده است، راه حل قانونی متفاوتی یافت شده است. در آن‌جا، قانونی جاری شده است که این حکم پیشامدرن شریعت را که ازدواج زن مسلمان به صرف ارتدادش منحل می‌شود، ملغی شده است. دلیل این تغییر در متنی توضیحی به همراه این اصلاح قانونی ارائه شده است: «شکایت‌ها نشان داده است که شیطان راه ارتداد را برای زنان مسلمان جذاب می‌کند تا زن بتواند پیوند زناشویی‌ای را که خوشایندش نیست بگسلد. به این دلیل، تصمیم گرفته شد که ارتداد منجر به انحلال ازدواج نمی‌شود تا این در خطرناک بسته شود.»[۱۷] می‌توان دید که در کویت، وفاداری به شریعت در مقایسه با دغدغه حفظ نظم پدرسالارانه نقش دوم را پیدا کرده است؛ حکم شریعت در خصوص مرگ مدنی برای مرتد به خاطر نگرانی از این‌که این مجازات برای تحذیر زنان از متوسل شدن به ارتداد برای پایان به ازدواج‌شان ناکافی است، رها شده است. با تغییر در قانون زنان مسلمان در کویت دیگر نمی‌توان «این در خطرناک» را باز کنند. تا همین اواخر، غربی‌سازی پیشرو نظام‌های حقوقی خاورمیانه به نظر می‌رسید که وعده‌اش این است که اهمیت عملی محدودیت‌های شریعت در زمینه آزادی دینی رو به افول خواهد گذاشت. پس از اصلاحات قرن نوزدهم و بیستم در زمینه قانون جزا، استفاده از مجازات مرگ موجود در شریعت برای برگشتن از اسلام نادر شد. حرکت‌هایی که برای اسلامی‌سازی قانون خاورمیانه انجام شد این جریان را معکوس کرد و باعث پدید آمدن نقض‌های جدی قانون حقوق بشر بین‌المللی شد.

در مصر از دهه ۱۹۷۰ به بعد، مطالبات مصرانه‌ای برای احیای مجازات مرگ برای ارتداد از اسلام وجود داشته است.[۱۸] این مطالبات با مخالفت‌هایی پرشور از سوی جمعیت بزرگ قبطی مصر و نیروهای لیبرال و سکولار مواجه شده است. هر چند دولت مصر در سال ۱۹۸۰ قانون اساسی را تغییر داد تا شریعت را منبع اصلی قانون‌گذاری کند، در برابر تلاش‌ها برای جا انداختن حکم اعدام برای ارتداد از اسلام در قانون جزا مقاومت کرد. اما نمونه‌های فراوانی از آزار و ارعاب مسلمانان مصری که دین‌شان را از اسلام گردانده‌اند گزارش شده است.

حتی در جاهایی که هیچ حکم اعدامی برای ارتداد از اسلام در قانون جزا گنجانده نشده است، دولت‌هایی که برنامه‌های اسلامی‌سازی را در پیش گرفته‌اند می‌توانند هم‌چنان مردم را به خاطر ارتداد از اسلام اعدام کنند - گویی احکام شریعت حتی در

غیاب تمهیدات متناظری در قانون جزا هم‌چنان الزام‌آورند. در همین حین، دولت‌هایی که مرتدان را اعدام می‌کنند اغلب در اعلام علنی این‌که مردم را به خاطر عقاید دینی‌شان کشته‌اند یا در تصویب قوانینی که مؤید در پی داشتن اعدام به خاطر دین‌گردانی از اسلام هستند، مرددند.

## عقاید تابنده

عجیب نیست که سلطان حسین تابنده روراست‌ترین نویسنده‌ای است که خواستار حفظ احکام پیشامدرن اسلام در محدود کردن آزادی دینی است. او می‌پذیرد که اهل ذمه از حق عمل به فرایض دینی‌شان برخوردارند ولی این حق به دیگران تعمیم داده نمی‌شود. اعضای دین بهایی از نظر تابنده خائن به اسلام هستند و باید مجبور به توبه و بازگشت به اسلام شوند. تابنده مدعی است که «پیروان دینی که مبنای‌اش مخالف اسلام» است نمی‌توانند در حکومت اسلامی آزادی دین داشته باشند و آن‌ها را با پیروان احزابی سیاسی مقایسه می‌کند که «مخالف ایدئولوژی رژیم» هستند.[۱۹] تابنده فرض می‌کند که اسلام به نحوی موثر ایدئولوژیک شده است و آن را مانند خط مشی رسمی مارکسیستی در کشوری کمونیستی می‌داند که اجازه مخالفت و اعتراض در آن وجود ندارد.[۲۰]

تابنده سرسختانه اصرار دارد که دین‌گردانی از اسلام نباید تحمل شود. بنا به سخنرانی یک نماینده مصری در سازمان ملل که تابنده نقل کرده است، علت تغییر مذهب ممکن است فشار و اکراه، رشوه و تمایل زن «به بهره‌برداری از شرایط آسان‌تر برای طلاق که در بعضی ادیان دیگر حاصل می‌شود»[۲۲] باشد. در میان مشوق‌های دروغین دیگر برای ترک اسلام، تابنده وعده‌های دروغ دینی دیگر را ذکر می‌کند که ممکن است در اسلام بر کسی تعدی و اجحافی شده باشد یا امور شهوانی که اسلام منع می‌کند باعث ترک دیانت شده باشد.[۲۳] مسلمانی که از اسلام بر می‌گردد باید کشته شود چون «مانند عضو مریضی است که بر اثر مرض سیاه شده و قابل علاج نیست و باید قطع شود.»[۲۴] تابنده برای نشان دادن توجه فراوان اسلام به رفاه زن، پیشنهاد می‌کند که مرتد زن کشته نشود بلکه سرنوشت ملایم‌تری در محکومیت داشته باشد مثل «حبس ابد و اعمال شاقه.» از طرف دیگر، تابنده متذکر می‌شود که اسلام «کسی را که غیر اسلام را ترک کند و به اسلام بگراید پذیرفته و احترام کرده» است.[۲۵] او که ظاهرا غافل است از این‌که دیدگاه‌هایش چقدر با قانون بین‌المللی زاویه دارد فرض می‌کند که وقتی کسانی که قانون بین‌المللی را می‌نویسند دلایل منع ارتداد را در اسلام درک کنند، قانون بین‌المللی نیز حکم خواهد کرد که برگشتن از دیانت اسلام ممنوع است.[۲۷]

شایان بررسی است که چطور استدلال‌های تابنده برای منع ترک اسلام در تعارض با یکی از زمینه‌های محوری قانون حقوق بشر بین‌المللی است. قانون حقوق بشر بین‌المللی مبتنی بر این فرض است که آزادی دادن به افراد در گرفتن تصمیم‌های بنیادینی که بر زندگی‌شان اثر می‌گذارد بخشی از لازمه و اقتضای انسان بودن است و در راستای رسیدن به کرامت و احترام به خود.[۲۸] اما تابنده مطلقا حق افراد را برای این‌که آزادانه در امور دینی از وجدان خود تبعیت کنند، رد می‌کند.

## اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی

اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی مدعی است که در اصل ۱۲.الف به «حق آزادی عقیده، اندیشه و بیان» می‌پردازد، اما باز هم از صورت‌بندی‌ای در زبان‌های انگلیسی و عربی استفاده می‌کند که معانی بسیار متفاوتی دارند. در نسخه انگلیسی، اصل ۱۲.الف می‌گوید که «هر فرد حق دارد اندیشه و عقیده خود را مادامی که در محدوده مقرر شده توسط قانون باشد، بیان کند. اما هیچ کس حق ندارد که نشر منکر بکند یا چیزی را بپراکند که تعرض به آداب عامه داشته باشد یا افتراء و اسائه ادب به کسی باشد یا سوء نیتی به آبرو و شهرت دیگری کند.»

این تمهیدات در نگاه نخست محدودیت‌های بی‌طرفانه و سکولاری را بر آزادی بیان وضع می‌کند ولی از مسأله آزادی فاصله می‌گیرد. این فکر که بیان افتراآمیز و اسائه ادب را می‌توان به حکم قانون محدود کرد، به نظر غیر قابل مخالفت می‌رسد. زمانی که به یاد بیاوریم «قانون» در واقع اشاره به «مبادی شرعیه» است درک می‌کنیم که محدودیت آزادی بیان آن‌قدر وسیع است که به دولت‌ها اجازه نفی حق را می‌دهد.

نسخه عربی اصل ۱۲.الف پیامی یکسره متفاوت را منتقل می‌کند چون به صراحت به مبادی شرعی اسلامی برای محدود کردن آزادی بیان اشاره دارد. چنان‌که پیش‌تر به آن اشاره رفت، استفاده از معیارها و موازین برگرفته از یک دین برای وضع محدودیت بر حقوق در قانون حقوق بشر بین‌المللی غیر قابل قبول است. اصل ۱۲.الف می‌گوید: «هر کسی حق اندیشه، باور و بیان افکار و عقاید خود را بدون دخالت یا مخالفت کسی دارد مادامی که از حدود مقرر شده در شریعت تبعیت کند. نشر باطل یا اشاعه و تشویق فحشا یا خوار کردن امت اسلام مجاز نیست.»[۲۹] به این ترتیب احکام شریعت نه تنها بر آزادی بیان قید می‌نهند بلکه بر آزادی فکر و عقیده نیز قید می‌گذارد.

بنا به تجربه قبلی، هر کسی می‌تواند حدس‌هایی بزند که چه احکامی از شریعت را ممکن است برای محدود کردن این حقوق به کار ببرند. از جمله مردم می‌توانند از تلاش

برای تغییر دین مسلمانان به ادیان دیگر منع شوند و از گفتار تمسخرآمیز و سب‌آلود درباره پیامبر منع شوند. تعیین اهمیت این جمله دوم دشوار است. نسخه انگلیسی می گوید که بهتان و افترا مقولاتی از بیان هستند که حفاظت نشده‌اند اما نسخه عربی به نظر می‌رسد که منکر حفظ مقوله‌هایی یکسره متفاوت از بیان است. اصطلاحات نشر باطل، تشویق به فحشا، یا ترک دیانت اسلام مبهم‌اند و اصطلاحاتی با بار ارزشی‌ای هستند که هیچ معنای مشخص و نهایی‌ای ندارند چون به محدود کردن حقوق بشر مربوط‌اند. قابل تصور است که هر گفتار و بیانی که بتواند وفاداری به نسخه محلی راست‌کیشی اسلامی را به چالش بگیرد، تهدید کند یا کاهش دهد، ممکن است ممنوع شود. این تمهید هم‌چنین به نظر می‌رسد که زمینه سانسور گسترده را برای حفظ اخلاقیات مهیا می کند. اینجا، مانند موارد دیگر، ماهیت گشوده تبصره‌ها استعداد عقیم‌سازی همان آزادی‌هایی را دارد که اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی تظاهر به اعطای آن‌ها می کند.

«حق آزادی دین» سرفصل (گمراه‌کننده) اصل ۱۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی است. این اصل در نسخه انگلیسی می‌گوید که هر فردی حق آزادی وجدان و عبادت را بر اساس عقاید دینی‌اش دارد. صورت‌بندی آن با صورت‌بندی عبارات همتای آن در اصول حقوق بشر بین‌المللی فرق دارد ولی تفاوت، تفاوتی نسبتا ملایم است.[۳۰]

اهمیت تفاوت بین اصل ۱۳ و معیارهای بین‌المللی مرتبط با آن را وقتی می‌توان بهتر دریافت که به نسخه عربی رجوع کنیم که می‌گوید هر فردی حق آزادی عقیده و آزادی عبادت را دارد بنا به این اصل که «دین شما از آن شما و دین ما از آنِ ما» که عبارتی است برگرفته از آیه ششم سوره الکافرون است. معنای کافران روشن است؛ به هر حال، معنایی منفی دارد. ترجمه کل سوره این است (ترجمه عبدالمحمد آیتی): «بگو: ای کافران، من چیزی را که شما می‌پرستید نمی‌پرستم. و شما نیز چیزی را که من می‌پرستم نمی‌پرستید. و من پرستنده چیزی که شما می‌پرستید نیستم. و شما پرستنده چیزی که من می‌پرستم نیستید. شما را دین خود، و مرا دین خود.»[۳۱][۱] این سوره درباره مرزی میان اسلام و «کفر» سخن می گوید و زمینه هم‌زیستی را فراهم می کند ولی تلاش نمی کند هیچ اصلی برای آزادی دین را به شکلی که در اسناد حقوق بشر بین‌المللی یافت می‌شود بنیان بگذارد. اگر در این عبارات حقی مستتر باشد، حق پیروزی از دین خود است که نظامی شریعت‌محور است که تنها حقوق را به مسلمانان می‌دهد و با قید محدودیت‌هایی با اهل کتاب. مسلمانان در نتیجه اجبار به تبعیت از دین خود ملزم به پیروی از احکام شریعت

---

۱. نویسنده از ترجمه انگلیسی قرآن «مارمادیوک پیکتال» استفاده کرده است ولی در متن فارسی به اقتضای زبان ناگزیر از یکی از ترجمه‌های فارسی قرآن استفاده شده است.

هستند که معنای‌اش این است که اجازه ترک اسلام را ندارند.

نسخه عربی بخش ۷ دیباچه اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، تعصب دینی زیربنایی این متن را نشان می‌دهد. نسخه انگلیسی این بخش بی‌طرفانه و بی‌ضرر به نظر می‌رسد و خواهان جامعه‌ای است که در آن «قدرت دنیوی امانتی مقدس تلقی می‌شود که باید در حیطه حدود مقرر شده توسط قانون اعمال شود و به شکلی که قانون صواب دیده است و با اعتنای لازم به اولویت‌های مقرر شده توسط آن.» همین بخش در نسخه عربی تفاوت فراوانی دارد و بیانی است از تعهد به جامعه‌ای که در آن همه مردم تنها به الله به عنوان خداوند تمام آفرینش باور دارند. این خود منجر به تعهدی برای ترغیب جمعیت جهان برای پیوستن به اسلام است و این تعهد سازگار با رویکردهایی نیست که هنجارهای حقوق بشر بین‌المللی در خصوص آزادی دین را شکل می‌دهند ولی این تعابیر در چارچوب طرحی که در آن دین‌گردانی از اسلام منع شده است تناسب دارند.

## قانون اساسی پیش‌نویس الازهر

نسخه پیش‌نویس قانون اساسی الازهر در نسخه انگلیسی اصل ۲۹ می‌گوید که «در حیطه محدودیت‌های شریعت اسلامی، دولت حقوق پایه طبیعی را برای عقاید دینی و عقلانی فراهم می‌کند.» در این صورت‌بندی مبهم، هیچ اشاره‌ای به هیچ نوع آزادی دین نشده است. با توجه به این حذف، این اصل همان نوع «حق»ی را برای پیروی از دین فرد قائل می‌شود - بدون اعطای هر گونه حقی به مسلمانان برای تغییر دین - که در اصل ۱۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی آمده است. اما همان اصل قانون اساسی پیش‌نویس الازهر به صراحت از «آزادی‌ها»ی کار و بیان و «آزادی» شخصی سخن می‌گوید. حذف «آزادی» (حریت) دین بعید است که تصادفی باشد، به ویژه با توجه به این نکته که «حقوق پایه‌ی طبیعی» تمهید شده در این اصل تنها «در حیطه محدودیت‌های شریعت اسلامی» ارائه شده‌اند. در اصل ۷۱ قانون اساسی پیش‌نویس هر گونه شکی مبنی بر این که آیا استفاده از این محدودیت‌ها به منظور محدود کردن آزادی دین بر حسب احکام شریعت پیشامدرن است یا نه، بر طرف می‌شود. این اصل مجازات اعدام را برای ارتداد در نظر می‌گیرد. از آن‌جا که موازین حاکم را شریعت مقرر می‌کند، این مجازات تنها به بازگشت از اسلام بر می‌گردد.

صراحت و روراستی نسبی نسخه پیش‌نویس الازهر در خصوص مجازات مرگ برای ارتداد و بازگشت از اسلام در تعارض آشکار با گریزپایی و تزلزلی است که معمولاً در طرح‌های حقوق بشر اسلامی با آن‌ها برخورد می‌کنیم. دانشگاه الازهر بلندآوازه‌ترین

مرکز آموزش اسلام سنی است که در آن بر مطالعه فقه پیشامدرن، و نه قانون حقوق بشر بین‌المللی تاکید می‌شود. علاوه بر این، این دانشگاه پایگاه‌اش در قاهره است، و مسأله اعدام مرتد در آن‌جا ده‌ها سال است که مسأله‌ای داغ بوده است. با توجه به شدت جنجال‌ها، برای نهادی مانند الازهر دشوار است که از مسأله مجازات ارتداد بی‌تفاوت بگذرد. علاوه بر این، این پیش‌نویس صرفا پیشنهادی است از سوی الازهری‌ها برای مضامینی که در حالت آرمانی باید در قانون اساسی باشند. از آن‌جا که این تمرین آن‌ها تمرینی آکادمیک و دانشگاهی است، نویسندگان مجبور به سازش و مصالحه سیاسی با قبطیان مصری مغبون در این قصه نبوده‌اند و تهیه‌کنندگان این پیش‌نویس ناگزیر نبوده‌اند به سازش با سیاست‌مداران و فقهایی که رویکردهایی مدرن به مشروطه‌خواهی داشتند و گنجاندن حکم اعدام برای ارتداد را در قانون اساسی ناصواب می‌دانستند.

## قانون اساسی ایران

قانون اساسی ایران سال ۱۳۵۸ به آن معنا به مسأله آزادی دینی نمی‌پردازد. مهم است که قانون اساسی‌ای که از بسیاری جهات نسخه‌برداری از الگوی فرانسوی است، حفاظت از آزادی دینی را از فهرست حقوق‌اش حذف کرده باشد. درست است که اصل ۲۳ تفتیش عقاید و حمله به مردم را به خاطر عقایدشان منع کرده است، و باید آن را چنین تفسیر کرد که تعقیب دینی باید جرم و غیرقانونی باشد. مقاصد و امیدهای اولیه تهیه‌کنندگان این اصل هر چه بوده باشد، در عمل مانع از این نشده است که دولت ایران حقوق مزبور را نقض کند. رفتار دولت ایران مجامله و تعارفی است با معنای حفاظتی که در اصل ۲۳ ارائه شده است. تعقیب گسترده بهاییان ایران نشان می‌دهد که دولت باور ندارد اصل ۲۳ مانع از تفتیش یا حمله به اعضای اقلیت‌های دینی مغضوب به خاطر باورهای دینی‌شان است. [۳۲] بهاییان زیر فشارهای شدیدی قرار گرفته‌اند که توبه کنند و به اسلام برگردند. این واقعیتی است محرز که بهاییان به خاطر عقاید دینی‌شان تعقیب و آزار دیده‌اند چون وقتی که بهاییان توبه کرده‌اند یا اعلام تمسک و التزام به اسلام کرده‌اند، اتهامات ساختگی علیه آن‌ها همگی ساقط شده‌اند.[۳۳] با بهاییان که مرتد تلقی می‌شوند به مثابه اشخاصی رفتار می‌شود که مرگ مدنی را به جان خریده‌اند، همه ازدواج‌های بهاییان بی‌اعتبار اعلام شده است؛ روابط جنسی میان همسران سابق زنا خوانده می‌شود (که بنا به قانون مجازات مرگ دارد)؛ و فرزندان ازدواج‌های منحله نامشروع خوانده می‌شوند و به این ترتیب والدین را از داشتن هر گونه حقی نسبت به آن‌ها محروم می‌کنند.[۳۴]

به رغم شواهد گسترده دال بر این‌که تعقیب بهاییان انگیزه‌های دینی دارد، در

پیام‌هایی که برای مخاطبان بین‌المللی تنظیم می‌شوند، دولت ایران کوشش بسیار کرده است که اعدام‌های بهاییان را چنین نشان بدهد که افراد اعدام شده جرایمی مثل خیانت مرتکب شده‌اند. بهاییان اعدام‌شده مرتبا ادعا می‌شود که جاسوس اسراییل یا سازمان سیا بوده‌اند. طبقه‌بندی دوباره بهاییان به عنوان «خائن»، «جاسوس» و «توطئه‌گر» ایران را قادر می‌کند که تظاهر کند که نظام عدالت جزایی‌اش از الگویی متعارف‌تر از آن‌چه که در واقع هست تبعیت می‌کند. در مجامع بین‌المللی، رژیم اصرار دارد که بهاییان را به خاطر دین‌شان تعقیب نمی‌کند.[۳۵] ایران تاکید کرده است که ارتداد در زمره جرایم مقرر شده در قانون نیست، که درست است، و در سال ۱۹۹۵ یک گزارشگر سازمان ملل را به دروغ متقاعد کرد که «دین‌گردانی جرم نبوده است و هیچ کس به خاطر تغییر دین مجازات نشده است.»[۳۶] به این ترتیب، تئوکرات‌های ایرانی نه تنها از مقرر کردن حکم اعدام برای مرتدان در قانون پرهیز می‌کنند بلکه درباره روش کشتن بهاییان به عنوان مرتد نیز دروغ می‌گویند.

دولت ایران در تلاش برای متقاعد کردن مخاطبان بین‌المللی به این‌که تعقیب بهاییان سیاسی است تا دینی، تظاهر کرده است که در ایران تمایزی بین جرایم سیاسی و دینی وجود دارد. این تمایزی است که در واقع بنا به اصل ۱۶۸ قانون اساسی نمی‌تواند وجود داشته باشد. جمله دوم در اصل ۱۶۸ از این قرار است: «نحوه انتخاب، شرایط، اختیارات هیأت منصفه و تعریف جرم سیاسی را قانون بر اساس موازین اسلامی معین می‌کند.»[۳۷] می‌توان در این اصل دید که این قانون سکولار نیست که جرایم سیاسی را تعریف می‌کند بلکه قانونی است که مبتنی بر موازین اسلامی است. چنان‌که سزاوار یک تئوکراسی پیروی ایدئولوژی دینی است، مقولات و احکام دینی تعریف جرایم سیاسی را مشخص می‌کنند؛ به این ترتیب، جرایم سیاسی در نهایت جرایمی دینی هستند. عدم صراحت و روراستی دولت ایران درباره ماهیت دینی تعقیب بهاییان با الگوهای دوگانه و گریزپایی که در طرح‌های حقوق بشر اسلامی به طور کلی می‌بینیم هم‌نوایی دارد. با توجه به این‌که قانون اساسی ایران مقرر می‌دارد که اصول و موازین اسلام قانون برتر این کشور هستند، می‌شد انتظار داشت که ایران آشکارا از سیاست قتل مرتدان دفاع کند و دولت با اعتماد به نفس در پاسخ به هر انتقادی از رفتارش حکم شریعت را ذکر کند. بالاخره، در نسخه پیش‌نویس قانون اساسی الازهر، تصویب صریح این حکم را می‌بینیم که مرتدان باید کشته شوند. اما در واقع، دولت ایران درک می‌کند که تعقیب و اعدام بهاییان نقض فاحش قانون حقوق بشر بین‌المللی است و باور ندارد که صرف توسل به احکام اسلام می‌تواند توجیه کافی برای این رفتار باشد. لاپوشانی‌های ایران نشان می‌دهد که تلویحا

ماهیت مرجع و جهان‌شمول قانون حقوق بشر بین‌المللی را قبول دارد.

می‌توان شگفتی دولت تئوکراتیک ایران را دید که رهبرش فقیهی اسلامی است که کوشش می‌کند تعقیب‌های دینی‌اش را در پوشش پرونده‌های سیاسی سکولار پنهان کند ولی در پاکستان که نظم سیاسی بسیار سکولارتری وجود دارد، قوانین به صراحت اقلیت دینی احمدی را هدف تعقیب جزایی قرار می‌دهد. مقامات پاکستانی سعی دارند که موکلان داخلی خود را ـ که شامل اسلام‌گرایان می‌شود ـ متقاعد کنند که ملتزم به دفاع از اسلام هستند ولی حاکمان تئوکراتیک ایران سعی در طفره رفتن از اتهامات نهادهای بین‌المللی دارند مبتنی بر این‌که نظام اسلامی‌شان عقب‌افتاده و بدوی است. پیداست که محاسبات راهبردی مرتبط با منافع نخبگان دولتی نقشی مهم ایفا می‌کنند در شکل دادن به این‌که رژیم‌های مختلف چطور تصمیم می‌گیرند که آشکارا ادعا کنند که احکام اسلام تعقیب افراد را به خاطر جرایم دینی لازم می‌داند.

روحانیون حاکم ایران هم‌چنین «ارتداد» را به عنوان ابزاری راهبری برای خفه کردن اعتراض در درون نهاد روحانیت به کار می‌گیرند. یک نمونه از آن را می‌توان در اوت ۲۰۰۰ مشاهده کرد که تندروهای ایرانی تصمیم به محاکمه روحانی لیبرال طرفدار اصلاحات، «حجه الاسلام حسن یوسفی اشکوری» گرفتند.[۳۸] او با اتهامات مختلفی رو به رو بود از جمله اتهام ارتداد و تبلیغ علیه نظام.[۳۹] انگیزه تندروها برای مجازات اشکوری، حمایت شورمندانه او از این اصل بود که اسلام با دموکراسی سازگار است – و به این ترتیب ولایت مطلقه فقیه را به چالش گرفته بود. اشکوری پشت درهای بسته توسط دادگاهی ویژه محاکمه شد که پس از انقلاب به منظور محاکمه روحانیون و خفه کردن اعتراض‌های آن‌ها تشکیل شده بود. هر چند او محکوم به اعدام شد، حکم اعدام در تجدیدنظر ساقط شد و به جای آن او به زندان فرستاده شد – که نشانه‌ای دیگر است از این‌که رژیم از این‌که در انظار به نظر برسد که مردم را به خاطر عقایدشان اعدام می‌کند، عصبی است.

حتی مقامات عالی‌رتبه هم از اتهام انحراف دینی معاف نبودند. در بهار سال ۲۰۱۱، که تنش‌ها میان حلقه اطراف آیت‌الله خامنه‌ای و رییس جمهور احمدی‌نژاد بالا گرفته بود، اتهاماتی از اردوی خامنه‌ای روانه شد که نزدیکان احمدی‌نژاد به رمالی و جادوگری می‌پردازند. علاوه بر این، آیت‌الله مصباح یزدی، از متحدان نزدیک آیت‌الله خامنه‌ای، هشداری داد که به نظر می‌رسید مخاطب‌اش احمدی‌نژاد باشد و او را اندرز داد که سرپیچی از ولی فقیه مترادف با «رو گرداندن از خداست.»[۴۰] مضمون این سخن این بود که ولی فقیه ایران جایگاهی الهی هم‌ردیف با خدا دارد.

## سودان در دوره اسلامی‌سازی

سودان به استثنای دوره‌ای کوتاه از فواصلی دموکراتیک، کانون نقض‌های هولناک حقوق بشر در دوره دیکتاتوری‌هایی وحشیانه از دهه ۱۹۸۰ به بعد بوده است. باید به یاد داشته که نقض‌های حقوق بشری که به استفاده از احکام اسلام مرتبط می‌شوند صرفا یک جنبه از الگوی وسیع‌تر نقض‌های فاحش حقوق است که شامل نسل‌کشی و تجاوز گروهی هم می‌شود.

در سال ۱۹۸۵، «محمود محمد طه»، رهبر جنبش جمهوری‌خواه سودان، به عنوان کافر و مرتد از اسلام اعدام شد. در آن زمان توجه بسیار اندکی به پرونده طه شد؛ این پرونده‌ی ارتداد نشانه‌ای بود از پرونده‌های دیگری که با قوت گرفتن اسلامی‌سازی و فشارش برای هم‌نوایی ایدئولوژیک با آن در پی آمدند.

طه مکتب فکری لیبرالی در سودان داشت که «جمهوری‌خواه» یا «اخوان جمهوری‌خواه» نامیده می‌شد. جمهوری‌خواهان اسلام را مکتبی می‌دیدند که نظامی برابری‌خواه و سازگار با حقوق بشر دارد و بر این باور بودند که اسلام اگر به درستی تفسیر شود، مدافع برابری کامل میان زن و مرد و مسلمانان و غیر مسلمانان است.[۴۱] طه تفسیری جنجالی از تاریخ و مقاصد وحی و نزول آیات قرآنی ارائه می‌کرد که بر اساس بیشتر آن چیزی که احکام ابدی شریعت تلقی شده است در واقع قوانینی بوده که تنها به عنوان راهنمای جامعه اولیه مسلمان در مدینه بوده است. دیدگاه‌های لیبرال و اصلاح‌گرایانه طه نقیض و خلاف بسیاری از آراء محافظه‌کاران مسلمان بود – تا حدی که در سال ۱۹۷۶، الازهر او را رسما مرتد اعلام کرد.[۴۲] در سودان، دیدگاه‌های او مورد حمله اخوان نیز که یک جنبش اسلام‌گرای قوی محلی بودند، واقع شد و یکی از شاخه‌های اخوان همکاری تنگاتنگی با دیکتاتوری‌های نظامی نمیری و البشیر داشت.

جمهوری‌خواهان از نقض‌های حقوق بشری که در نتیجه حرکت‌های اسلامی‌سازی نمیری بین ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۵ رخ دادند انتقاد می‌کردند و چندین شکایت ناموفق داشتند که در آن‌ها ادعا می‌کردند که تحمیل احکام شریعت پیشامدرن ناقض قانون اساسی است و علیه غیر مسلمانان و زنان تبعیض روا می‌دارد.[۴۳] طه به همراه گروهی از پیرواناش در ژانویه سال ۱۹۸۵ دستگیر شد. اعلامیه‌هایی از سوی الازهر و مسلم لیگ جهانی صادر شد با این مضمون که طه مرتد است و در حکم به این اعلامیه‌ها استناد شد و این حکم مبتنی بر شواهدی دست دوم از این نوع در روند دادرسی و فاقد هر گونه شباهتی به روند درست دادرسی بود.[۴۴] در سال ۱۹۸۵ هیچ ماده قانونی در سودان وجود نداشت که بگوید ارتداد از اسلام جرم است. نمیری مدعی بود که طه به خاطر «افترا بستن به خدا

و جسارت‌اش در برابر خدا» اعدام می‌شود.[۴۵] البته در واقع نمیری می‌خواست او را به خاطر انتقادش از نقض حقوق بشری که حاصل حرکت اسلامی‌سازی نمیری بود بکشد.

طه در ۱۸ ژانویه ۱۹۸۵ علنا در حیاط زندانی در خارطوم به دار آویخته شد. بنا به گزارش‌ها، او در آخرین لحظات‌اش که در محاصره اراذل و اوباش تمسخرگر عضو اخوان و سایر حامیان نمیری بود و اعدام او را پیروزی بزرگی برای اسلام می‌خواندند، نهایت آرامش و وقار را داشت. انزجار به خاطر اعدام این رهبر دینی صلح‌جو و کهن‌سال، انگیزه‌ای قوی برای بسیج کردن ائتلاف مردمی علیه نمیری ایجاد کرد که موفق به سرنگونی او در ۶ آوریل ۱۹۸۵ شد. کشتن طه به عنوان مرتد از او شهید راه آزادی ساخت. فعالان حقوق بشر عرب روز اعدام طه را «روز حقوق بشر عربی» نامیدند که هر ساله گرامی داشته می‌شود - و نشانه‌ای است از این‌که طه در مخالفت‌اش با نقض حقوق بشر به نام اسلام تنها نبود.

## مودودی و قانون پاکستان که بر آزادی دینی اثر داشت

ابوالعلا مودودی که می‌دانست موضع‌اش با حقوق بشر تضاد دارد در جزوه حقوق بشرش از گفتن این نکته پرهیز می‌کند که مدافع کشتن کسانی است که دین‌شان را از اسلام می‌گردانند، ولی حمایت‌اش از اعدام مرتدان در جاهای دیگر ثبت شده است.[۴۶] علاوه بر این، حرکت ضد احمدی که او و پیروان‌اش به راه انداختند نفرت او را از آزادی دینی نشان می‌داد. حکم ۲۰ قانونی پاکستان، که در فصل هفتم بررسی شد، و مجوزی قانونی برای تعقیب احمدی‌ها بود، اوج حرکت او بود.

جایگشت‌های متعددی از جرایم مرتبط با ارتداد از اسلام وجود دارند.[۴۷] در پاکستان، بیم تعقیب به خاطر «کفرگویی» تبدیل به تهدیدی مهم شده است. در دوره رییس جمهور ضیاء الحق، قوانین موجود کفرگویی، که اصالتا در دوره حاکمیت بریتانیا جا افتاده بود، چندین بار تغییر کرد تا شامل مجازات اعدام بشود. از آن‌جا که دادگاه‌ها دلبخواهی بودن تعقیب‌ها به خاطر کفرگویی را محدود نکرده‌اند، مسلمانانی که چیزی درباره مسائل دینی می‌گویند یا می‌نویسند که باعث رنجش وجریحه‌دار شدن عواطف دینی مسلمانان دیگر می‌شود، بالقوه می‌توانند متهم و محکوم به کفر شوند. علاوه بر این، اسناد نشان می‌دهند که می‌توان از قوانین کفرگویی بهره‌برداری کرد تا پیگردهایی را به راه انداخت که انگیزه سیاسی دارند یا نتیجه کینه‌های شخصی هستند و دادگاه‌ها تمایل دارند که متهمان را مجرم بدانند حتی در مواردی که شواهد محل نزاع یا بی‌پایه و سست باشند. تبعات این امر برای احمدی‌ها و مسیحیان، که به طور نامتوازن آماج این مسائل

بودند، بسیار گزاف بوده است به این معنا که این قوانین نه تنها آزادی دینی را محدود می‌کنند بلکه رنج‌های اقلیت‌های تحت ستم پاکستان را نیز مضاعف می‌کنند.[۴۸] مجازات اعدام به خاطر کفرگویی تا به حال در واقع انجام نشده است ولی صرف اتهام کفرگویی اغلب بهانه‌ای کافی برای متعصبانی بوده است که اقدام به اجرای خودسرانه عدالت یا قتل متهمان کنند.

وخیم شدن شدید حاکمیت قانون در پاکستان و بدتر شدن تنش‌های درون جوامع را می‌توان در پرونده «آسیه بی‌بی» دید که روستایی مسیحی بی‌سوادی در دهی در پنجاب بود. دعوایی میان او و زنی مسلمان کنار چاهی رخ داد و او متهم به ناسزا گفتن به حضرت محمد شد در حالی که خود همواره منکر این اتهام بود. در نوامبر سال ۲۰۱۰، او به خاطر کفرگویی محکوم به مرگ شد و این حکم به طور گسترده‌ای ناعادلانه دانسته و محکوم شد. فرماندار پنجاب، «سلمان تاثیر»، که سیاست‌مدار لیبرال برجسته‌ای بود، از او دفاع کرد و قوانین کفرگویی را محکوم کرد و خود در ژانویه ۲۰۱۱ توسط یکی از محافظان‌اش ترور شد چون محافظ‌اش از دفاع فرماندار از این متهم مسیحی و انتقادهای‌اش از قوانین کفرگویی عصبانی شده بود. بسیاری قاتل او را قهرمان نامیدند و پاکستانی‌های سکولارتر عمیقا از ترور او تکان‌خورده و سوگوار شدند.[۴۹] مدتی بعد، در مارس ۲۰۱۱، وزیر امور اقلیت‌ها، «شهباز باتی»، تنها مسیحی کابینه، به خاطر انتقاد از قوانین کفرگویی و دفاع از حقوق اقلیت‌های دینی پاکستان ترور شد.[۵۰] این نکته که این قانون کفرگویی که به شدت از آن انتقاد شده است، چنین گستاخانه مستمسک سوء استفاده برای اهداف شخصی و سیاسی و فشار بر اقلیت‌ها بوده است، در کتاب‌ها به مثابه یادآوری باقی خواهد ماند که ملغی کردن روش‌های اسلامی‌سازی چقدر دشوار است.

پاکستان سال‌هاست که از دامان بحرانی به بحرانی دیگر غلتیده است و در این بستر افراط‌گرایی فرقه‌ای رو به رشد و خشونت‌هایی که انگیزه‌های دینی دارند به بدبختی‌های کشور می‌افزاید. دولت‌های بی‌کفایت و فاسد نتوانسته‌اند اقدامات کافی را برای حفاظت اکثریت سنی از جرایمی که مبنای دینی دارند انجام بدهند یا از اقلیت‌های دینی در برابر بدرفتاری، آزار و تروریسم دفاع کنند. چنان‌که می‌شود انتظار داشت، آزادی دینی در این شرایط نحیف و رنجور شده است.

## اعلامیه قاهره و قانون پایه سعودی

جای تعجب نیست که نه اعلامیه قاهره و نه قانون پایه سعودی هیچ ضمانتی برای آزادی دین ارائه نمی‌کنند و هر دو متن اعلام می‌کنند که دولت باید اسلام را نشر و تبلیغ کند.

ماده ۱۰ اعلامیه قاهره می‌گوید که اسلام «دین دست‌نخورده‌ی طبیعت» است و هر گونه اجبار یا بهره‌برداری از فقر یا جهل فرد را برای تغییر دین او به دینی دیگر یا به الحاد را ممنوع می‌کند. با توجه به تعصب‌های موجود در این اعلامیه، می‌توان فرض کرد که همه دین‌گردانی‌ها از اسلام چنین دیده می‌شود که از سر «اجبار» یا «بهره‌برداری» بوده است ولی هر ترفندی که برای تغییر دین مردم به اسلام به کار بسته شود قابل قبول است.

اصل ۲۳ قانون پایه سعودی از دولت می‌خواهد که مبلغ دین باشد که در این بستر یعنی وهابیت، شاخه پاک‌دینان اسلام سنی که مورد تایید پادشاهی سعودی است. مانند کشورهای مسلمان دیگری که در آن‌ها هیچ حفاظتی از آزادی دین نمی‌شود و در آن‌ها دولت تایید‌کننده روایتی از راست‌کیشی اسلامی است، اقلیت‌های غیر مسلمان و مسلمان آماج تعقیب و پیگرد دینی در عربستان سعودی هستند.[۵۱] پیچیدگی دیگر ماجرا این است که در عربستان سعودی، کینه‌کشی‌های شخصی ممکن است در این‌که چه کسی متهم به جرایم دینی شود نقش داشته باشند. نشانه‌ای از این‌که عدالت سعودی چه اندازه از حفظ آزادی دینی فاصله می‌گیرد می‌توان دید که تعقیب جادوگری و رمالی که مجازات‌شان می‌تواند مرگ باشد، افزایش یافته است.[۵۲]

## قانون‌های اساسی افغانستان و عراق

قانون اساسی سال ۲۰۰۳ افغانستان هر چند تحت نظارت آمریکا تدوین شده است، به صراحت به آزادی دین نمی‌پردازد. اصل ۲ مقرر می‌دارد که اسلام دین این کشور است ولی می‌گوید که پیروان سایر ادیان در عمل به دین‌شان و انجام فرایض و مناسک دینی‌شان در محدوده‌ی تمهیدات قانون آزادند. این تا حدی آزادی عبادت را برای غیر مسلمانان تامین می‌کند ولی از ارائه ضمانت برای آزادی دین قاصر است.

در تحولی بد یُمن، تعقیب و پیگرد ارتداد به زودی پدیدار شد. در اکتبر سال ۲۰۰۵، «علی محقق‌نسب»، یک افغان لیبرال اهل اقلیت هزاره که سردبیر مجله‌ای در زمینه حقوق زنان بود متهم به «بی‌احترامی به احکام اسلامی» شد و دادستان او را متهم به ارتداد کرد. مانند اغلب موارد، اتهام ارتداد مبتنی بر این نبود که فرد متهم عامدا قصد ترک اسلام را داشته است. جرم محقق‌نسب انتشار مقالاتی بود که از عقاید فمینیستی اسلامی دفاع می‌کرد و مخالف این تصور بود که اسلام ارتداد را جرم می‌داند.[۵۳]

بر این اساس، محافظه‌کاران خشمگین خواستار حکم اعدام او و به عنوان مرتد شدند. شاید به خاطر مداخلات دیپلماتیک غربی، محقق‌نسب بعد از این‌که قبول کرد که علنا به خاطر نوشته‌های جنجالی‌اش عذرخواهی کند، در دسامبر ۲۰۰۵ زندان از آزاد شد.[۵۴]

در نتیجه فشار آمریکا، اصل ۲ قانون اساسی سال ۲۰۰۵ عراق ضمانتی برای «حقوق دینی کامل همه افراد نسبت به آزادی عقیده و عمل دینی» ارائه کرد که مضاف بر موارد آزادی عبادت در اصل ۴۱ بود. اصل ۳۵ ضمانت حفاظت در برابر «اجبار دینی» را ارائه می‌کرد. با توجه به این‌که اصل ۲ قوانینی را که در تعارض با احکام استوار اسلامی باشند ممنوع اعلام کرد و اسلام را یکی از منابع اصلی قانون‌گذاری دانست، زمینه برای محدود شدن آزادی دینی با تمسک به موازین اسلامی مهیا شد.

از آن‌جا که مقامات آمریکایی به تهیه‌کنندگان متن قانون اساسی عراق فشار آوردند تا تمهیدات پیشنهادی اسلامی را بردارند و از آزادی دینی پشتیبانی کنند، آزادی دینی مقارن با اهداف سیاسی آمریکا قلمداد شده است. در نتیجه، زمینه برای عواقب سوء بالقوه‌ی ملی‌گرایانه به سود حفظ موازین اسلامی و به زیان آزادی دینی فراهم شده است که وضعیتی نگران‌کننده را برای هر عراقی‌ای فراهم می‌کند که مدافع جناح‌های شیعه‌ای باشد که پس از انتخابات دسامبر ۲۰۰۵ به قدرت رسیدند.

## مداخلات آمریکا در حوزه آزادی دینی

کمیسیون آمریکایی آزادی بین‌المللی دین (USCIRF)، که در فصل‌های چهارم و هفتم ذکر آن رفت، ظاهرا نگران آزادی دینی در اطراف جهان است ولی بعضی از ویژگی‌های آن نشان‌دهنده مشغله اصلی آن‌ها با آزادی دینی در کشورهای مسلمان است. مثلا یک گزارش بسیار مبسوط درباره برخورد با آزادی دینی در قانون‌های اساسی کشورهای مسلمان تهیه شده است و هم به زبان انگلیسی و هم به زبان عربی در دسترس است.[۵۵] جای تعجب نیست که کشورهای مسلمان نقش برجسته‌ای در فهرست سالیانه «کشورهای مایه نگرانی خاص» یا CPCها دارند که طبقه‌بندی کشورهایی است که در آن‌ها دولت‌ها ناقض شدید آزادی دینی هستند یا آن را تحمل می‌کنند و کشورهایی که کارنامه بدی دارند و نیازمند مراقبت و نظارت دقیق هستند.[۵۶]

در نظر، فعالیت‌های این کمیسیون مروج احترام به حقوقی است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر و معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) آمده‌اند ولی در واقع بازتاب سیاست آمریکا در امتیاز دادن به آزادی دینی در مقایسه با سایر حقوق بشر است که تحریف نظام حقوق بشر بین‌المللی است.[۵۷] برنامه یک‌جانبه آمریکا برای گسترش آزادی دینی در خاورمیانه مقارن با دوره بالا گرفتن خشم علیه مداخلات آمریکا در منطقه و ناتوانی مستمر آمریکا در رسیدگی به شکایات مربوط به مطالبات خنثی‌شده فلسطینیان برای حق تعیین سرنوشت‌شان است که برای مردم خاورمیانه امری است به ویژه

عزیز و محترم.[۵۸]

در چنین شرایطی، برنامه‌های آمریکا که قصدشان پیشبرد آزادی دینی در خاورمیانه است، می‌تواند در خدمت تصویر کردن برنامه‌های حقوق بشر به مثابه سلاح امپریالیسم غربی قرار گیرد. هر چه مطالبات برای احترام گذاشتن به آزادی‌های دینی و حفظ اقلیت‌های دینی با راهبردهای آمریکا یکی دانسته شود، بی‌اعتبار کردن پیشنهادهای آمریکا به عنوان پیشنهادهایی که هدف‌شان تضعیف همبستگی جوامع مسلمان و حق حاکمیت کشورهای خاورمیانه است، آسان‌تر می‌شود.

## گسترش دایره قانون در جرم دانستن توهین به اسلام: از ماجرای رشدی تا جنجال کاریکاتورهای دانمارکی

امروزه، مرز پررنگی میان رژیم‌های سخت‌گیر سانسوری که بحث درباره موضوعات حساس دینی در خاورمیانه را خفه می‌کنند و فضای بازتری که آزادی بیان را در غرب فراهم می‌کند وجود دارد. پیش از جهانی شدن، این وضعیت تنش‌ها و درگیری‌های حاد به وجود نمی‌آورد ولی امروز این اتفاق رخ می‌دهد. دولت‌های خاورمیانه‌ای که با سرکوب آزادی دینی به سانسور شدید در قلمرو خودشان قانع نیستند، در کنار سازمان همکاری اسلامی در سازمان ملل می‌کوشند که در قانون بین‌الملل این وظیفه را بگنجانند که آن نوع سانسوری را که خود به آن می‌پردازند تبدیل به وظیفه کنند. این مستلزم اتخاذ قاعده‌ای تازه است که وظیفه‌ای را برای مبارزه با آن‌چه آن‌ها «توهین به اسلام» می‌نامند جا بیندازد و این قاعده هم برای آزادی بیان و هم برای آزادی دینی مضر است. این حرکت هماهنگ غرب را هدف قرار می‌دهد با این دیدگاه که کشورهای غربی توهین به اسلام را جرم و غیر قانونی بدانند و آن را مجازات کنند. کشورهای خاورمیانه‌ای این را راهی برای خفه کردن بحث‌های ناجور درباره سیاست‌های دینی سرکوب‌گرانه خودشان می‌بینند تا غرب را وقتی که نمی‌تواند انتشار موهن به اسلام را سانسور کند در موضع دفاعی بیندازند و افکار عمومی مسلمانان را که نسبت به هر تحقیر غربی علیه اسلام حساس هستند، به جانب خود جلب کنند.

رژیم‌های خاورمیانه‌ای وقتی که می‌بینند بحث‌ها درباره مسائلی که آن‌ها افکار براندازانه و موضوعات خجالت‌آور قلمداد می‌کنند از کشورهای‌شان خارج شده و در غرب لنگر می‌اندازد، ناخشنود می‌شوند چون غرب تبدیل به مأمنی برای پخش دیدگاه‌ها و مسائلی جنجالی درباره اسلام و سیاست می‌شود. مسلمانانی که از چنگال رژیم‌های خشن سانسوری که بیان را در خاورمیانه محدود می‌کنند رها می‌شوند و به غرب می‌روند

به نقدهایی خلاقانه از راست‌کیشی‌های کهنه اسلامی می‌پردازند و توجیه اسلامی‌ای را که دولت برای نقض حقوق بشر می‌آورند به چالش می‌گیرند. دولت‌های خاورمیانه که به تحمیل هم‌سویی و استفاده از اسلام به عنوان پوششی برای سیاست‌های سرکوب‌گرشان عادت کرده‌اند از چنین چالش‌هایی جلوگیری می‌کنند.

علاوه بر بحث‌های انتقادی که از اسلام و سیاست در غرب توسط متفکرانی جدی انجام می‌شود که در پی کاوش و روشن کردن مسائلی هستند که در خاورمیانه خط قرمز به شمار می‌روند، انباشت بزرگی از کتاب‌ها، جزوات، فیلم‌ها، وب‌سایت‌ها و برنامه‌های مبتذل اسلام‌هراسانه نیز وجود دارد. این‌ها در غرب با قوت گرفتن جریان‌های اسلام‌هراس تکثیر شده‌اند. حملات مرگبار تروریستی که توسط مسلمانان تندرو در لندن، مادرید و نیویورک انجام شده‌اند، زمینه مساعدی را برای نفرت‌پراکنانی فراهم کرده است که اسلام را با خشونت تروریستی، عقب‌ماندگی و تهدید امنیتی علیه غرب یکی بگیرند. ادبیات رو به رونق اسلام‌هراسانه به طور طبیعی باعث رنجش شدید مسلمانان به طور کلی شده است از جمله در میان اقلیت‌های بزرگ مسلمانی که اکنون در غرب زندگی می‌کنند و رژیم‌های خاورمیانه‌ای کوشیده‌اند از این وضعیت حداکثر بهره‌برداری را به سود خود ببرند. وقتی آن‌ها برای جا انداختن تکلیف مبارزه با توهین به اسلام فعالیت می‌کنند، در پی این هستند که این حرکت و فعالیت را با نگرانی نسبت با صدمات و آسیب‌هایی هم‌عنان کنند که بیان اسلام‌هراسانه ممکن است به مسلمانان در غرب برساند هر چند قطع‌نامه‌های آن‌ها به شکلی تنظیم نشده‌اند که اختصاصا به این نگرانی‌ها بپردازند بلکه طوری تهیه شده‌اند که دایره بسیار وسیع‌تری داشته باشند.

امروزه به خاطر این که دنیا بیش از قبل در هم تنیده شده است و رسانه‌ها می‌توانند به سرعت اخبار را به اطراف جهان بفرستند، مسلمانانی که در خاورمیانه زندگی می‌کنند ممکن است احساس کنند که بحث‌ها درباره اسلام در غرب عملا پشت در خانه خودشان اتفاق می‌افتد و موقعی که می‌شنوند به اسلام و پیامبر در کشورهای دور دست توهین شده است، تکان می‌خورند. به این ترتیب، مثلا پس از این‌که در سال ۲۰۰۵ کاریکاتورهای دانمارکی منتشر شدند، که در پایین درباره آن‌ها بحث می‌شود، اعتراض‌های خشونت‌آمیزی در نقاطی دوردست مثل افغانستان، اندونزی، ایران، سومالی و سوریه بروز کردند.[۵۹] این اعتراض‌ها را دستگاه‌های عوام‌فریبانه و عوامل رژیم‌های خاورمیانه‌ای، که از متوجه کردن خشم مردمی به سوی غرب سود می‌برند، تعمدا دامن می‌زدند. رژیم‌های نامحبوب می‌توانند امیدوار باشند که در میان شهروندان بی‌قرارشان شهرت و محبوبیتی به دست بیاورند اگر بتوانند ژست دفاع از اسلام و پیامبر را در محکوم

کردن توهین‌هایی بگیرند که علیه مقدسات اسلامی در غرب انجام می‌شود و خود را همدل با جریانی نشان بدهند که محبوبیت مردمی دارد.

درباره مسأله‌ای که اغلب گفتار نفرت‌پراکنانه خوانده می‌شود، موازین آمریکایی و اروپایی اختلاف دارند. فارغ از کیفیت نوع بیانی که در میان باشد، معمولاً دشوار می‌شود زمینه قانونی مناسبی برای سانسور در آمریکا پیدا کرد چون متمم اول قانون اساسی در حفاظت از آزادی بیان قدرت‌مند است. دیدگاه غالب آمریکایی این بوده است که برای این‌که اجازه بدهیم افکار ارزشمند مطرح شوند باید فضا برای فعالیت‌های بیانی مختلف باز باشد از جمله در مواردی که بازتاب‌دهنده رویکردهای عمیقا تعصب‌آلود و سرشار از نفرت باشد. اما قانون در اروپا اغلب این موضع را گرفته است که بعضی از بیان‌ها در رده‌ای قرار دارند که اغلب بیان نفرت‌پراکنانه خوانده می‌شوند و باید ممنوع شوند. [۶۰] این موضع کمابیش در راستای اصل ۲/۲۰ معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) است که می‌گوید: «هر گونه حمایتی از نفرت‌پراکنی ملی، نژادی یا دینی که مستلزم تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت باشد به حکم قانون ممنوع خواهد بود.» در چشم بسیاری از مسلمانان، الگوی مجازات کردن گفتار نفرت‌پراکنانه در اروپا گزینش‌گرانه بوده است و در آن دغدغه‌های مسلمانان نادیده گرفته می‌شود ولی گفتار ضد یهودی با مجازات‌های سخت مواجه می‌شود.

چنان‌که خواهیم دید، سازمان همکاری اسلامی در پی این بوده است که مفهوم نفرت دینی را ورای پارامترهای مقرر در اصل ۲/۲۰ معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) گسترش دهد تا بیان توهین‌آمیز به ادیان و پیامبران ممنوع شود. سازمان همکاری اسلامی خواستار این شده است که قانون بین‌المللی تغییر کند تا این اصل در آن گنجانده شود و قاعده‌ای الزامی و جهان‌شمول در آن مقرر شود که بنا به آن همه‌ی کشورها بیانی را جرم قلمداد کرده و مجازات کند که خود در بحث‌های‌اش در سازمان ملل از آن تعبیر به «توهین به ادیان» می‌کند ولی دغدغه‌ی واقعی‌اش «توهین به اسلام» است.. در جلب حمایت برای بازنویسی قانون بین‌المللی، از سال ۱۹۹۹، سازمان همکاری اسلامی راه‌هایی را در سازمان ملل ترویج داده است که به شکلی طراحی شده‌اند که وظیفه غیر قانونی کردن توهین به اسلام را اصلی معتبر و ضروری برای تامین احترام به حقوق بشری نشان بدهند که قبلا در نظام سازمان ملل گنجانده شده است. این حرکت سازمان همکاری اسلامی همواره متمرکز بر غرب بوده است. با روشن کردن این‌که قصد هدف قرار دادن غرب به خاطر محکوم نکردن توهین به اسلام است، سازمان همکاری اسلامی توانسته است حمایت کشورهایی مثل چین و روسیه را به دست بیاورد که خود

کارنامه بدرفتاری شدید با اقلیت‌های مسلمان‌شان را دارند ولی احساس اطمینان می‌کنند که سازمان همکاری اسلامی به آن‌ها حمله نخواهد کرد.

برای این‌که این حرکت فعلی را برای گنجاندن قاعده‌ای برای غیر قانونی کردن توهین به اسلام در قانون بین‌المللی درک کنیم، مفید است که کمی تاریخ بخوانیم که نشان می‌دهد که این ادامه مواضعی است که ایران و سازمان همکاری اسلامی در ماجرای مشهور «رشدی» پی گرفته بود و پس از انتشار رمان «آیات شیطانی» به قلم سلمان رشدی، رمان‌نویس بریتانیایی، رخ داد.[۶۱] جنجال از اینجا آغاز شد که آیت‌الله خمینی مایل بود تا اعتبار رو به تزلزل‌اش را به عنوان رهبر اسلام ستیزه‌جو تقویت کند. در سال ۱۹۸۹، او به حق نگران بود که موقعیتش با پذیرش طرح سازمان ملل برای پایان دادن به جنگ ایران و عراق خدشه‌دار شده باشد و این همان جنگی بود که پیش‌تر سوگند خورده بود تا به دست آوردن پیروزی نهایی ادامه خواهد داد. او می‌توانست ببیند که چطور آشوب‌گران می‌توانستند در بسیاری از کشورهای مسلمان اراذل را برانگیزانند تا ادعاهای تندی بکنند از قبیل این‌که رشدی به حضرت محمد توهین کرده است و رشدی منکر خاستگاه الهی وحی قرآنی شده است. واکنش‌ها شامل ممنوع کردن کتاب در بنگلادش، هند، پاکستان و آفریقای جنوبی شد. شیخ الازهر خواستار ممنوع شدن رمان در مصر شد. او در این ماجرا فرصت مغتمی دیده بود. خمینی نیز تاکتیکی را اتخاذ کرد که سیاست‌مداران در خاورمیانه اغلب از آن استفاده می‌کنند و در پی تقویت مشروعیت خود به سوی قرار دادن خود در موضع مدافع مقدسات اسلامی رفت. در چهاردهم فوریه ۱۹۸۹، او حکم مرگ را صادر کرد و در آن حکم گفت: « به اطلاع مسلمانان غیور سراسر جهان می‌رسانم، مؤلف کتاب «آیات شیطانی» که علیه اسلام و پیامبر و قرآن، تنظیم شده‌است، همچنین ناشرین مطلع از محتوای آن، محکوم به اعدام هستند.»[۶۲]

حکم اعدامی که خمینی صادر کرد بازتاب‌دهنده آن نوع فرصت‌طلبی‌هایی است که پشت بسیاری از مطالبات سانسور به نام دفاع از اسلام نهفته است. این‌که رژیم‌ها از چه مناسبت‌هایی برای درخواست مجازات بیانی که به ادعای آن‌ها توهین به اسلام است استفاده می‌کنند، سخت مرتبط است با محاسبات‌شان از منافع سیاسی تا این‌که انعکاس اصول ریشه‌دار احکام اسلامی باشد. خمینی نیز مانند بسیاری دیگر که خواهان مرگ رشدی شده بودند، مسأله اصلی را توضیح نداد که دقیقا جرم رشدی چه بوده است. حتی سرسری‌ترین تلاش‌ها هم انجام نشد تا فتوا را بر اساس موازین جاری فقه اسلامی توجیه کنند. در فتوای خمینی، رشدی و همه کسانی که دست اندر کار نشر «آیات شیطانی» بودند «علیه اسلام» خوانده شده‌اند و تنها با اتکای همین مبنای سست دستور قتل صادر شده بود.

آدمی حیران می‌ماند که بر چه مبنایی خمینی نتیجه گرفته بود که رشدی در رمان پیچیده‌اش گناه کبیره‌ای مرتکب شده است. خط سیر اصلی رمان روایتی خیالی است از مصیبت‌های دو نفر هندی بخت‌برگشته‌ای که در بریتانیا زندگی می‌کنند و به نحو معجزه‌آسایی پس از انفجار هواپیمای ربوده‌شده‌شان در ارتفاع ۲۹ هزار پایی در آسمان نجات پیدا می‌کنند و به زمین می‌افتند. یکی از این‌ها، جبریل فرشته است، که فردی است پریشان و سودایی که فکر می‌کند جبرئیل فرشته مقرب است که در عقاید اسلامی قرآن را به حضرت محمد رسانده است. جبریل رؤیاهایی دارد که در آن‌ها بسیاری از مضامین و چهره‌های اسلامی پدیدار می‌شوند از جمله فردی که «ماهوند» نامیده می‌شود و به نظر می‌رسد خیلی سرسری بر اساس شخصیت پیامبر ساخته شده است. در جریان دریافت وحی، این پیامبر خیالی با بعضی از آیات برخورد می‌کند که ممکن است سرچشمه الهی نداشته باشند.

روایت‌های اولیه تاریخ اسلام مقطعی مرتبط از زندگی حضرت محمد را نقل می‌کنند که بعدا در می‌یابد که بعضی از آیاتی که به او رسیده است تنزیل الهی نیستند بلکه «آیاتی شیطانی» هستند و در نتیجه نیازمند انکارند. یعنی تا این حد این روایت خیالی می‌توانست غیرمستقیم به این اشاره داشته باشد که تردیدهایی وجود دارد که بعضی از آیاتی که پیامبر دریافت کرده ممکن است سرچشمه‌ای الهی نداشته باشند و رشدی با این کار صرفا به مسأله‌ای پرداخته بود که مورخان اولیه اسلام پیش‌تر به آن پاسخ داده بودند. به هر حال، از آن‌جا که متن‌هایی از کتاب که ادعا می‌شود توصیف رؤیاهای فردی سودایی است، هر پژواکی از مقاطعی در تاریخ اولیه اسلام به دشواری به این منظور طراحی شده‌اند که نشانگر ادعای حقیقت درباره اسلام باشند.

می‌بینیم که خمینی در صدور فتوای مرگ در تعارض مستقیم با اصول قانون اساسی خود ایران که فرض می‌شود مبتنی بر اصول اسلام است، تردیدی به خود راه نداد. اصل ۳۶ قانون اساسی می‌گوید که مجازات جرایم تنها به تشخیص و تصمیم دادگاه صالح و بر اساس قانون میسر است و در اصل ۳۷ آمده است که برائت اصل است و هیچ کس را نمی‌توان گناهکار دانست مگر این‌که جرم او در دادگاهی صالح محرز شده باشد.

نکته مهم این است که خمینی با صدور این فتوا طوری عمل کرد که انگار قانون جزایی اسلام – یا دقیق‌تر بگوییم آن‌چه منجر به روایت شخصی او از فقه اسلامی می‌شد – دامنه عملی فراسرزمینی دارد و می‌تواند مجرمیت را در غرب تعریف کند، که این نمونه‌ای پیشین از تلاش‌های بعدی سازمان همکاری اسلامی است در تلاش برای گنجاندن موازین اسلامی سانسور در قانون بین‌المللی. هیچ توجیه و منطقی ارائه نشده

بود که توضیح بدهد چگونه رفتاری در بریتانیا می‌تواند در قلمرو اختیار فقیهی در ایران واقع شود یا چرا رشدی، که ادعای هیچ نسبتی با اسلام نکرده بود هر چند تباری مسلمانی داشت، مجبور است که از احکام اسلام تبعیت کند. خمینی موانع فرقه‌ای را نیز نادیده گرفت؛ او این فتوا را محدود و منحصر به هم‌کیشان شیعه خود نکرد و طوری سخن گفت که گویی فقیهی در مذهب اقلیت شیعه ولایت و اتوریته سخن گفتن به نیابت از مسلمانان جهان را دارد. هر چند بسیاری از متعصبان از فتوای قتل او استقبال کردند و آن را ستودند، افراد بسیار اندکی از میان کسانی که اعتباری در علوم اسلامی داشتند فتوای خمینی را تایید کردند و دریافتند که این فتوا انحراف از احکام اسلام است. واکنش‌های مسلمانان به فتوای قتل خمینی که از ستایش‌گران شورمند تا محکوم‌کنندگان پرخروش داشت، ثابت کرد که مسلمانان عمیقا بر سر این‌که آیا احکام اسلام از این فتوای قتل دفاع می‌کند یا نه اختلاف نظر دارند.[۶۳] مسلمانان دلیر به رغم خطرات عظیم در برابر درخواست قتل رشدی اعتراض علنی کردند.[۶۴]

رشدی سال‌های زیادی وارد پیله امنیتی تو در تویی شد و توانست از ترور بگریزد ولی یکی از مترجمان رمان او در ژاپن کشته شد و یکی دیگر در ایتالیا زخمی شد. یکی از ناشران نروژی رمان او به سختی از یک سوء قصد جان به در برد. بسیاری از کتاب‌فروشی‌ها در غرب از نگه داشتن این رمان از بیم حملات تروریستی وحشت داشتند.

ایران تلاش ناکامی کرد که تایید رسمی سازمان همکاری اسلامی را درباره فتوای قتل خمینی بگیرد. هر چند سازمان همکاری اسلامی حاضر نبود که رسماً آدم‌کشی برای شکار رشدی و افراد درگیر در نشر رمان‌اش اجیر کند، در مارس ۱۹۸۹ جلسه‌ای از وزرای خارجه سازمان همکاری اسلامی در ریاض تشکیل شد و در آن بیانیه‌ای صادر شد که اعلام کرد رشدی مرتد است و مصرانه خواست که کتاب «آیات شیطانی» جمع‌آوری شود.[۶۵] یعنی از همان سال ۱۹۸۹ سازمان همکاری اسلامی خود را محق می‌دانست که از کشورهای غربی بخواهد اقداماتی را برای سانسور ادبیاتی که در غرب منتشر می‌شوند و آن‌ها توهین‌آمیز می‌دانند انجام دهد. این اقدام هم‌چنین نشان داد که سازمان همکاری اسلامی فرض کرده بود که دولت‌های مسلمان می‌توانند به اصول تبیین نشده «اسلامی» متمسک شوند و نویسنده‌ای غربی را متهم به جرمی عظیم کنند. هم‌چون آیت‌الله خمینی، سازمان همکاری اسلامی هم به خود زحمتی نداد که شواهدی ارائه کند یا ادله‌ای معقول بیاورد در دفاع از ادعای خود که رشدی مرتد شده است. به جای این کار، سازمان همکاری اسلامی طوری عمل کرد که انگار می‌شود با اطمینان و در غیاب فرد در حضور گروهی از وزاری خارجه کشورهای مسلمان که در عربستان سعودی جلسه دارند، با

اطمینان مشخص کرد که یک شهروند بریتانیایی مسلمان‌تبار هندی از اسلام خارج شده است. به این ترتیب، سازمان همکاری اسلامی این تصمیم مهم را گرفت بدون این‌که حتی کوچک‌ترین فرصتی به رشدی برای دفاع از خود بدهد. سازمان همکاری اسلامی همان‌طور عمل کرد که بسیاری از اعضای‌اش عمل کرده بودند، آن‌ها مرتبا طوری رفتار می‌کردند که انگار حق دارند مسلمانانی را که در برابر خط قرمزهای ایدئولوژیک آنان خضوع و تواضع به خرج نمی‌دهند، به سادگی تحت عنوان «مرتد»، «کافر» یا «کفرگویی» تنبیه و مجازات کنند.

هر چند سازمان همکاری اسلامی ظاهرا دریافته بود که به صلاح نیست که آشکار و به طور مشخص فتوای قتلی را که خمینی صادر کرده بود تایید کنند، آن را محکوم نیز نکرد و مبنای اصلی فتوای قتل را نیز به چالش نگرفت که یک دولت خاورمیانه‌ای که ادعای دفاع از اسلام را داشت بتواند آزادانه فتوای قتل مردم را در غرب بدهد. علاوه بر این، سازمان همکاری اسلامی با صدور بیانیه‌ای که در آن رشدی را متهم به ارتداد کرده بود، بی‌تفاوتی‌اش را به این موضوع نشان داد که متعصبان و تندروهایی که میل به اجرای خودسرانه عدالت دارند چطور ممکن است بیانیه سازمان همکاری اسلامی را به عنوان مجوزی برای قتل رشدی اعلام کنند.

اعتقاد سازمان همکاری اسلامی مبنی بر این‌که حق دارد رشدی را متهم به ارتداد کند، نشانه‌ای روشن بود از این‌که برای سازمان همکاری اسلامی، درباره مسائل مهم مربوط به آزادی دین می‌توان تنها با تکیه بر محاسبات خام سیاسی تصمیم گرفت. این بیانیه نشان داد که سازمان همکاری اسلامی خود را محق می‌داند که مردم را در غرب متهم به جنایت علیه اسلام کند بدون داشتن کمترین دغدغه‌ای نسبت با حکم قانون. این سازمان در رفتارهایش در ماجرای رشد هم‌چنین بی‌اعتنایی محض‌اش را به سنت آزادی بیان غربی نشان داد. اصل ۲۲ اعلامیه قاهره که پیش‌تر در فصل چهارم بررسی شد، با عطف به ما سبق پوششی برای فتوای قتل رشدی صادر می‌کند و در ماده ۲۲.ج تعرض به مقدسات و حرمت پیامبر را ممنوع می‌کند.

نکته مهم این است که رهبران روحانی ایران بعدا به نظر رسید که دست کشیده‌اند از گفتن این‌که رشدی باید فقط بر مبنای این‌که رمان‌اش «علیه اسلام» است ترور شود. تلاش‌هایی شد تا رشدی را در واقع حامی چپ‌گرای جریان‌های جهان سومی و عامل ضد انقلابی نیروهای سرمایه‌داری و صهیونیسم معرفی کنند که هم در خدمت سازمان سیا و هم در خدمت همتای اسراییلی‌اش موساد است و در توطئه امپریالیستی بریتانیایی برای ویران کردن اسلام دست دارد. یعنی، با گذشت زمان به جای این‌که دقیقا مشخص شود

در این رمان چه چیزی جنایت عظیم علیه اسلام بوده است، رژیم ایران تصمیم گرفت که توهین رشدی را توهینی سیاسی قلمداد کند و طوری سخن بگوید که گویی مچ او را هنگام توطئه با کشورهای غربی مخالف منافع کشورهای مسلمان گرفته‌اند. این تغییر نشان داد که رژیم دیر زمانی بعد دریافته بود که به سختی می‌توان اصولی در احکام اسلامی یافت که ثابت کند این رمان فتوای قتل لازم دارد.

ریشخند جسورانه خمینی به قوانین بین‌المللی در صدور فتوای قتل رشدی استثنایی در برابر اصرار متعارف ایرانی‌ها بر این بود که همه اتهاماتی که ایران به شدت ناقض اصل آزادی دین است بی‌پایه است. پس از مرگ خمینی در سال ۱۹۸۹، به نظر می‌رسید که عده‌ای در میان مقامات ایرانی به روی پس گرفتن فتوای قتل رشدی گشوده هستند و جناح‌های ایرانی بعدا با هم نزاع می‌کردند که آیا ایران هم‌چنان از لحاظ دینی ملزم به اجرای فتوای خمینی هست یا نه.[۶۷] در تلاشی ظاهری برای دور کردن رژیم ایران از روش کشتن مردم به خاطر مسائل دینی، مقامات ایرانی گفتند که ضروری است که میان مسئولیت‌های دولت ایران و احکام دینی فرق گذاشته شود.[۶۸] – و این ادعایی به ویژه غریب است از سوی دولتی که خود را متعهد به جدایی‌ناپذیری دین و دولت می‌داند.

ایران بعدا سعی کرد بازی را در برابر منتقدان‌اش به هم بزند و بگوید که رشدی تحت قوانین بین‌المللی مجرم است و کشورهای اروپایی در ستایش از رشدی و استقبال از او قوانین بین‌المللی را نقض کرده‌اند.[۶۹] این ادعاها که قوانین بین‌المللی از اروپا می‌خواهد که از موضع ایران پیروی کنند که می‌گوید رشدی مرتکب عملی مجرمانه شده است، پس‌زمینه نظریه پشت قطع‌نامه‌های بعدی توهین به ادیان است.

در سال‌های پس از ماجرای رشدی، سازمان همکاری اسلامی مهارت‌های دیپلماتیک‌اش را صیقل داده است و شیوه ارائه مواضع حقوق بشری‌اش را از بنیان تغییر داده است و تلاش‌هایی سخت می‌کند تا جامعه بین‌المللی را متقاعد کند که به آزادی دین و آزادی بیان احترام می‌گذارد. اما بررسی دقیق قطع‌نامه‌های سازمان ملل آن درباره تکلیف مبارزه با توهین به ادیان نشان می‌دهد که این‌ها هم‌چنان نشان‌گر همان ذهنیتی است که سازمان همکاری اسلامی در ماجرای رشدی نشان داد که حقوق بشر باید جایی که پای حفظ مقدسات اسلامی در میان باشد قربانی شود. این با مبنای اصلی طرح‌های حقوق بشر اسلامی که اسلام باید فوق همه دغدغه‌ها باشد سازگار است.

از سال ۱۹۹۹، سازمان همکاری اسلامی به کرات از قطع‌نامه‌هایی حمایت کرده است درباره مبارزه با توهین به ادیان در شورای حقوق بشر و مجمع عمومی سازمان ملل و تلاش کرده است که جامعه بین‌المللی را متقاعد به پذیرش این فکر بکند که همه

دولت‌ها ملزم به مجازات این توهین‌ها هستند.[۷۰] سازمان همکاری اسلامی در پی به دست آوردن پشتیبانی بین‌المللی مجبور بوده است خود را با سخن گفتن از توهین به «ادیان» تطبیق دهد ولی پیداست که این دغدغه سپری است در برابر توهین به اسلام. این نکته در ارجاع به اسلام در قطع‌نامه‌ها آشکار است؛ سازمان همکاری اسلامی به کرات از اسلام‌هراسی و معضلات اقلیت‌های مسلمان در غرب شکایت کرده است که به همراه این قطع‌نامه‌ها ارائه شده‌اند؛ و در منشور اصلاح‌شده سال ۲۰۰۸ سازمان همکاری اسلامی در اصل ۱(۱۲) اعلام می‌کند که هدف‌اش «حفظ و دفاع از تصویر راستین اسلام و مبارزه با توهین به اسلام» است.

این نکته که در رأی‌های مجمع عمومی و شورای حقوق بشر این قطع‌نامه‌ها مکررا حمایت اکثریت را به دست آورده‌اند به سازمان همکاری اسلامی این جسارت را می‌دهد که ادعا کند موضع‌اش اکنون بخشی از قانون بین‌المللی شده است. نمونه‌ای از قطع‌نامه شورای حقوق بشر سال ۲۰۰۹ در ضمیمه ج آمده است. مروری بر آن و موارد دیگر در همان سلسله نشان می‌دهد که این قطع‌نامه‌ها سرشارند از ارجاعات به ابزارها، قطع‌نامه‌ها، اعلامیه‌ها و گزارش‌های حقوق بشر بین‌المللی. این‌ها اصولی مانند آزادی دین، آزادی بیان و حفظ حقوق اقلیت‌ها را ذکر می‌کنند و پدیده‌هایی ماند نژادپرستی، تبعیض نژادی و تبعیض بر اساس دین یا قومیت را محکوم می‌کنند. این لفاظی‌ها به آن‌ها این ظاهر سطحی را می‌دهد که متعلق به نظام حقوق سازمان ملل هستند. اما پس از بررسی دقیق‌تر، مانند طرح‌های حقوق بشر اسلامی، قطع‌نامه‌های مربوط به تکلیف مبارزه با توهین به ادیان به نظر می‌رسد طوری طراحی شده‌اند تا مروج اصولی ناهمگون باشند که برای حقوق بشر ناگوارند و این نکته باعث شده است سازمان‌های غیر دولتی معتبر حقوق بشری و بیشتر کشورهای دموکراتیک به شدیدترین وجهی آن‌ها را محکوم کنند.

این نکته که سازمان همکاری اسلامی قصد دارد تلاش کند که در درون نظام حقوق بشر سازمان ملل برای رسیدن به اهداف‌اش کار کند در برنامه‌ی عمل ده‌ساله سازمان همکاری اسلامی که در سال ۲۰۰۵ اعلام شده است و در اصل ۷ می‌گوید که برنامه سازمان همکاری اسلامی این است که «تلاش کند که از سازمان ملل بخواهد تا قطع‌نامه‌ای بین‌المللی را تصویب کند در مبارزه به اسلام‌هراسی و از همه کشورها بخواهد که قوانینی را برای مقابله با آن تصویب کنند.»[۷۱] قطع‌نامه‌ای از سوی وزرای خارجه کنفرانس روشن می‌کند که سازمان همکاری اسلامی قصد دارد که مواضع‌اش را مبنی بر این‌که توهین به ادیان باید غیر قانونی شود در قانون بین‌المللی بگنجاند. از جمله در بخش ششم می‌خوانیم که این سازمان «از شورای حقوق بشر می‌خواهد که اعلامیه‌ای جهانی

را تصویب کند تا توهین به ادیان را محکوم کند و نیاز به مبارزه مؤثر با توهین به ادیان از طریق کنوانسیون‌های بین‌المللی را در این زمینه ابراز کند.»[۷۲] در بند ۴، این قطع‌نامه اشاره می‌کند که از همه کشورها انتظار خواهد بود که «توهین به اسلام» را غیر قانونی کنند و از آن‌ها می‌خواهد که «اقدامات لازم را، در میان کارهای دیگر، برای تصویب قوانین لازم انجام دهد تا همه نوع اعمالی را که در توهین به اسلام هستند، «عمال مجرمانه» و مشمول مجازات اعلام کنند.»[۷۳]

در میان جنبه‌هایی از قطع‌نامه‌های مربوط به مقابله با توهین به ادیان که باعث انتقادی تند از سوی حامیان حقوق بشر شده است این نکته را می‌توان گفت که بالا بردن توهین به ادیان به رتبه نقض حقوق بشر عنصری ناهمگون را وارد نظام حقوق بشر سازمان ملل می‌کند. قانون حقوق بشر بین‌المللی که هدف‌اش حفاظت از حقوق افراد است و گاه به گاه حقوق گروه‌ها، هرگز حفاظت از نهادهایی مانند دین را در دستور کار خود نداشته است و گنجاندن الزامی برای حفاظت از دین ناگزیر باعث تحریف آن می‌شود. بر این اساس، مخالفت‌هایی در سال ۲۰۰۸ با این قطع‌نامه‌ها درباره مقابله با توهین به ادیان توسط دو گروه برجسته حقوق بشر، یعنی ARTICLE ۱۹ و مؤسسه مطالعات حقوق بشر قاهره (CIHRS) ثبت شده است:

> یکی از مشکلات کلیدی با قطع‌نامه‌ها این است که این‌ها جویای حفاظت از نه فقط افراد یا باهمستان‌هایی هستند که متمسک به یک دین خاص‌اند بلکه خود دین را به این معنا در آن داخل می‌کنند... چنان‌که گزارشگر ویژه آزادی عقیده (اسما جهانگیر) و صورت‌های امروزی نژادپرستی، تبعیض نژادی، خارجی‌هراسی و عدم مداراهای مرتبط (دودو دی‌ین) متذکر شده‌اند: «حق آزادی دین یا عقیده اساسا از افراد و تا حدودی حقوق جمعی باهمستان مورد نظر حفاظت می‌کند ولی از خود ادیان یا عقاید به خودی خود حفاظت نمی‌کند.»[۷۴]

منتقدان هم‌چنین پذیرفته‌اند که قطع‌نامه‌های سازمان همکاری اسلامی در مقابله با توهین به ادیان بالقوه در تعارض با ضمانت‌های آزادی اندیشه و وجدان از طریق برگرفتن این موضع هستند که مردم باید رویکردی مثبت نسبت به دین داشته باشند. مثلا در بیانیه سال ۲۰۰۸شان، ARTICLE ۱۹ و مؤسسه‌یمطالعات حقوق بشر قاهره (CIHRS) اشاره می‌کنند که:

> این قطع‌نامه‌ها می‌گویند که معیار مناسب، احترام به ادیان است. مثلا بند ۱۰ اخیرترین قطع‌نامه ادعا می‌کند که احترام به ادیان برای اعمال حق آزادی دین

ضروری است. کاملا می‌توان، حتی به شدت، با یک اصل دینی خاص مخالفت کرد ولی به حق دیگران در باور به آن احترام گذاشت.[۷۵]

آن‌ها در خلاصه دلایل‌شان برای مخالفت با قطع‌نامه ۲۰۰۸، نتیجه گرفته‌اند که این قطع‌نامه «سازگار با قانون حقوق بشر بین‌المللی درباره حق آزادی بیان و آزادی دین نیست، و در ترویج برابری در عمل موثر نخواهد بود و به دقت تنظیم نشده است تا امکان سوء استفاده را منتفی کند.»[۷۶]

یکی از ویژگی‌های متعدد این سلسله از قطع‌نامه‌ها که برای مدافعان حقوق بشر آزاردهنده است در بند ۷ قطع‌نامه سال ۲۰۰۹ دیده می‌شود که ابراز «نگرانی عمیق» می‌کند که «اسلام به کرات و به غلط با نقض حقوق بشر هم‌عنان دانسته می‌شود.» از آن‌جا که بسیاری از نقض‌های حقوق بشر در خاورمیانه زیر سرفصل اجرای احکام اسلامی انجام می‌شوند، به نظر می‌رسد که این بند توجیه‌کننده این است که منتقدان این نوع نقض‌های حقوق بشر را «توهین‌کننده» بنامند بر این اساس که هر گونه مقارنت اسلام و نقض حقوق بشر ضرورتا نادرست و توهین به اسلام است.

در سال ۲۰۰۷، گروه حقوق بشری «زنانی که تحت قوانین مسلمانان زندگی می‌کنند» (WLUML) که بر نقض‌های حقوق بشر در خاورمیانه مدت‌ها نظارت کرده است و با الگوهای خفقان‌آور نظرهای انتقادی و مجازات اعتراض به بهانه‌های دینی آشناست، قطع‌نامه سال ۲۰۰۷ را درباره توهین به ادیان محکوم کرد. این گروه هشدار داد که این اصل که جرم دانستن این توهین‌ها باید وظیفه و تکلیف باشد، می‌تواند برای «خاموش کردن و ارعاب مدافعان حقوق بشر، اقلیت‌های دینی و معترضان و سایر صداهای مستقل به کار برود. در عمل، این قطع‌نامه این قابلیت را دارد که به شدت آزادی‌های ابراز عقیده، بیان، دین و اندیشه را محدود کند.»[۷۷]

یکی از تاکتیک‌هایی که سازمان همکاری اسلامی و اعضای‌اش استفاده کرده‌اند تا سعی کنند دیگران را متقاعد کنند که قطع‌نامه‌شان به نظام حقوق بشر تعلق دارد، ادعای وجود رابطه‌ای علی میان توهین به اسلام و صدمه رساندن به اقلیت‌های مسلمانی است که در غرب در دوره‌ای زندگی می‌کنند که اسلام‌هراسی شیوع دارد. نگرانی درباره اثر اسلام‌هراسی مشروع و به جاست؛ اسلام‌هراسی و تعصب ضد مسلمانی در کشورهای مختلف غربی منجر به تهدید، خشونت، حمله و حتی قتل شده‌اند.[۷۸] اما این‌که وارد کردن قوانینی مثل قوانین کفرگویی پاکستان بتواند این مشکل را حل کند به شدت محل تردید است. مانند سازمان‌های غیر دولتی حقوق بشری، «زنانی که تحت قوانین مسلمانان

زندگی می‌کنند» (WLUML) این تصور را به چالش گرفتند که سانسور بیانی که موهن به اسلام تلقی می‌شود ابزاری مناسب برای حفاظت از اقلیت‌هاست. در عوض، آن‌ها این قابلیت را دیدند که با استفاده از این سانسور آزادی‌های مهم زیادی سرکوب شوند:

> این قطع‌نامه هیچ کاری برای مقابله با نژادپرستی علیه مسلمانان که آن‌ها را از دیگران جدا می‌کند انجام نمی‌دهد. کسانی که از این قطع‌نامه دفاع می‌کنند از این تبعیض بسیار واقعی که اقلیت‌ها به خاطر هویت‌های دینی و قومی‌شان گرفتار آن هستند استفاده می‌کنند تا حقوق باهمستان‌های اقلیت و اکثریت را به یک اندازه به خطر بیندازند که شامل آزادی بیان و عقیده یا بی‌ایمانی، حقوق تفسیر متون و قوانین دینی، و آزادی بیان جنسی‌شان می‌شود که تحت قوانین بین‌المللی و ملی حق دارند بدون بیم از سرکوب یا مجازات از آن برخوردار باشند.[۷۹]

در به چالش گرفتن موضع سازمان همکاری اسلامی، سازمان غیر دولتی حقوق بشری ARTICLE ۱۹ و مؤسسه مطالعات حقوق بشر قاهره (CIHRS) متذکر شده‌اند که سانسوری که از پیش در این قطع‌نامه‌ها دیده می‌شود می‌تواند در واقع به زیان اقلیت‌ها تمام شود:

> تبعیض علیه پیروان ادیان اقلیت از سوی دولت و فعالان غیر دولتی مشکلی به شدت جدی است، همان‌طور که گزارش‌گر ویژه آزادی دین و عقیده آشکار کرده است... این قطع‌نامه‌ها کار زیادی برای رسیدگی به این مشکل نمی‌کنند و به طور خاص نمی‌توانند به وضعیت‌هایی رسیدگی کنند که ادیان مختلف دیدگاه‌های قوی متفاوت درباره مسأله‌ای خاص دارند. دراین وضعیت‌ها، می‌توان از این قطع‌نامه‌ها برای توجیه سرکوب اعتراض دینی و ظلم به ادیان اقلیت استفاده کرد.[۸۰]

آن‌ها هم‌چنین از گزارش ویژه آزادی دین نقل قول کردند که هشدار داده بود «گرایش‌های نگران‌کننده‌ای نسبت به استفاده از.[قوانین داخلی کفرگویی] به شیوه‌ای تبعیض‌آمیز وجود دارد و این‌ها اغلب به طور نامتوازنی اعضای اقلیت‌های دینی، مومنان معترض و غیرخداپرست یا ملحد را مجازات می‌کنند.»[۸۱]

سازمان همکاری اسلامی خود را مجبور به پاسخ گفتن به منتقدانی دیده است که ادعا کرده‌اند پذیرفتن تکلیف مبارزه با توهین به ادیان می‌تواند منجر به فرسایش سطح آزادی بیانی شود که در قانون حقوق بشر بین‌المللی ضمانت شده است. در پاسخ، سازمان

همکاری اسلامی تلاش کرده است که این تصور را منتقل کند که هدف قطع‌نامه‌ها ملغی کردن حفاظت‌های موجود برای آزادی بیان نیست. تلاش‌های سازمان همکاری اسلامی برای متقاعد کردن جهان به این‌که به حق آزادی بیان احترام می‌گذارد متقاعدکننده‌تر می‌بود اگر اعضای سازمان همکاری اسلامی به طور مرتب خودشان آن حق را زیر پا نمی‌گذاشتند و اگر اعلامیه قاهره خود سازمان همکاری اسلامی این‌قدر نقصان جدی در تامین حفاظت‌های کافی برای آن حق نداشت.

ادعاهای سازمان همکاری اسلامی مبنی بر احترام گذاشتن به آزادی بیان اغلب با رفتار خودش نقض می‌شود. نمونه‌ای چشمگیر از آن در مارس ۲۰۰۸ رخ داد که سازمان همکاری اسلامی حرکت موفقی را انجام داد که وظایف گزارشگر ویژه سازمان ملل در ترویج و حفاظت از حق آزادی عقیده و بیان تغییر کند. پس از این تغییر گزارشگر ویژه موظف شد که به گزارش درباره نقض حق آزادی بیان بپردازد. در دنیایی که حق آزادی بیان در بیشتر جاها در خطر است و پیوسته در بسیار جاها انکار می‌شود، این گسترش دادن وظایف گزارشگر تکان‌دهنده بود. معنای این کار این بود که یک نهاد مهم سازمان ملل از این پس با این فرض باید عمل کند که نقض حق آزادی بیان به همان اندازه نقض‌های گسترده‌ی این حق، سزاوار توجه است. البته این کارها به عنوان بخشی از وظیفه و دستور کار گسترش‌یافته به این معناست که نهاد گزارشگری ویژه وقت کم‌تری برای تحقیق درباره انواع سانسور هولناکی خواهد داشت که اعضای سازمان همکاری اسلامی اعمال می‌کنند. گروه آزادی رسانه‌ای خبرنگاران بدون مرز به شدت با تغییر این دستور کار مخالفت کرد و گفت: «کار گزارشگر آزادی بیان این نیست که چنین کارهایی را انجام دهد. مانند این است که از گزارشگر آزادی دین بخواهند که به موارد نقض حقوق بشری بپردازد که به نام دین انجام می‌شود. چنین استدلالی چرند است.»[۸۲]

«سعد الدین طالب»، مشاور دبیر کل سازمان همکاری اسلامی، در دسامبر سال ۲۰۰۸ در مجمع سازمان همکاری اسلامی در ژنو سخنرانی‌ای کرد که رویکردهای مقامات رسمی سازمان همکاری اسلامی را آشکار می‌کند. او ادعا کرد که در اروپا «اسلام‌هراسی موجی قوی از بیزاری و نفرت علیه مسلمانان شده است» و شکایت کرد که این وضع بدتر شده است و مسلمانانی که در غرب زندگی می‌کنند «قربانی تعصب تبعیض‌آمیز، آزار و تعرض روانی و فیزیکی می‌شوند.»[۸۳] او با ادعا کردن این‌که این «تعرضی گستاخانه به حقوق بشر» است تاسف خورد که «بسیاری از محافل غربی هنوز درباره رابطه میان مفهوم حقوق بشر و مفهوم توهین به دین تشکیک می‌کنند.» او به ادعاهای غربی طعنه زد که نگران حفاظت از آزادی بیان هستند و ادعا کرد که «آزادی بیانی که نفرت‌پراکنان

دارند، صدمه روانی عمیقی به مسلمانان می‌زند» و اندوه خورد که اسلام‌هراسی و تنفر در پی نابود کردن فرهنگ‌ها و تمدن اسلامی هستند. او گله کرد که کرامت و حقوق بشر مسلمانان در نتیجه این‌ها آسیب دیده است ولی هنوز هم صداهایی شنیده می‌شود که «ادعا می‌کنند توهین به دین یا فرهنگ هیچ ربطی به حقوق بشر ندارد.»[۸۴]

سازمان همکاری اسلامی به شدت از کاریکاتورهای دانمارکی به عنوان نمونه‌ای از انتشارات اسلام‌هراسانه در غرب انتقاد کرد که به ادعای آن مروج عدم مداراست و منجر به تبعیض علیه اقلیت‌های مسلمانی می‌شود که در آن‌جا زندگی می‌کنند. کاریکاتورهایی از حضرت محمد در سپتامبر ۲۰۰۵ در روزنامه دانمارکی زبان «جیلاندس پوستن»، با گردش تنها ۲۰۰ هزار نسخه منتشر شد. این کاریکاتورها را می‌توان روی سایت‌های اینترنتی پیدا کرد که شامل کاریکاتوری است که باعث رنجش فراوان شد و توسط «کورت وسترگرد» از سر پیامبر با بمبی که از عمامه سیاه او بیرون زده بود، کشیده شده بود. هدف اعلام‌شده روزنامه در انتشار کاریکاتورها استفاده از اصل آزادی بیان در برابر فشارهای فزاینده خودسانسوری بود که بعضی ادعا می‌کردند باید برای پرهیز از رنجاندن مسلمان‌ها رعایت شود. روزنامه اشاره کرد که می‌خواسته از مصلحت‌اندیشی سیاسی که اجازه نمی‌داد با مسلمانان مانند سایر گروه‌های دینی برخورد شود فاصله بگیرد.[۸۵] البته به خاطر این‌که موجی از احساسات قوی ضد مهاجر در دانمارک پدید آمده بود که اغلب مستلزم خصومت با مسلمانان بود، بسیاری این کاریکاتورها را مرتبط با آن تعصبات ضد مسلمانی می‌دیدند. هر چند به سادگی می‌شد فهمید چرا مسلمانان دانمارکی این کاریکاتورها را توهین‌آمیز می‌دیدند، به دشواری می‌توان نشان داد که این کاریکاتورها از پیامبر در دایره اصل ۲/۲۰ معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR) واقع می‌شدند که مربوط به «حمایت از نفرت‌پراکنی ملی، نژادی یا دینی است که تحریک‌کننده تبعیض، خصومت یا خشونت» است.

بعضی از مسلمانان دانمارک حرکتی را راه‌اندازی کردند تا باعث تحریک خشم بین‌المللی علیه کاریکاتورها شوند که لازمه‌اش نشر و توزیع همان کاریکاتورهایی بود که به ادعای آن‌ها باید سرکوب می‌شد.[۸۶] هیأت‌هایی از نمایندگان مسلمان دانمارکی به مصر، لبنان و سوریه رفتند با هدف بسیج کردن افکار عمومی مسلمانان علیه دانمارک.[۸۷] آن‌ها پرونده‌ای شامل تصاویری ارائه کردند که از مجموعه اولیه کاریکاتورها تحریک‌آمیزتر بودند - بدون این‌که بیفزایند که مواردی را به آن‌ها که ابتدا جیلاندس پوستن منتشر کرده بود افزوده‌اند.[۸۸] رفتار آن‌ها نشان می‌داد که مجموعه کاریکاتورهایی که در جیلاندس پوستن منتشر شده بود از نظر آن‌ها به قدر کافی توهین‌آمیز نبوده است.

مثلا تصویری از یک مسابقه فرانسوی جیغ زدن خوک‌ها نیز گنجانده شده بود انگار این تصویر در میان کاریکاتورها بوده است و این تصور نادرست را ایجاد کرده بودند که پیامبر به صورت خوک تصویر شده است.[۸۹] البته این بدون شک نفت بر آتش جنجال پاشید و باعث برانگیختن اعتراض‌ها و شورش‌های بیشتری بر سر کاریکاتورها شد.

بسیاری از مسلمان‌ها کاریکاتورهای دانمارکی را به عنوان نمادی از توهین‌هایی که هر روز علیه دین آن‌ها در غرب انجام می‌شود محکوم می‌کنند. اما مانند پرونده‌ی رشدی، باید به یاد داشت که تاثیر این‌ها به شدت در نتیجه تلاش‌های تعمدی شورش‌گران برای شدت بخشیدن به تنش‌ها بزرگ‌نمایی شده بود. رمان چالش‌آفرین رشدی برای مطالعه اهل ادب لندنی نوشته شده بود و مخاطب کاریکاتورهای وسترگرد، خوانندگان دانمارکی روزنامه‌ای محلی بودند. هیچ کدام از این‌ها هرگز در کشورهای مسلمان جلب توجه نمی‌کردند یا باعث این طوفان آتشین جهانی از رنجش مسلمانان نمی‌شدند مگر به خاطر تبلیغات تحریک‌گرانی جاه‌طلبان و رهبران کشورهای مسلمان که معتقد بودند می‌توانند با دامن زدن به خشم عمومی از این آب گل‌آلود سیاسی ماهی بگیرند. در چنین شرایطی، اروپاییانی که می‌خواهند مسلمانان و اسلام را به مثابه تهدید علیه امنیت ملی و تمدن غربی تصویر کنند در مقام مسابقه و رقابت در برابر مسلمانانی قرار می‌گیرند که از حساسیت‌های هم‌کیشان‌شان نسبت به حس توهین‌دیدگی بهره‌برداری می‌کنند تا تلاش کنند که به خشم علیه غرب و برانگیختن خصومت علیه آن دامن بزنند. جنجال کاریکاتورها و درخواست‌هایی که برای تحریم آن‌ها و برای قتل‌ها همراه‌اش شد، به قطبی‌سازی دامن زد و به تنش‌های میان باهمستان اقلیت مسلمان در دانمارک و جمعیت اکثریت غیر مسلمان دامن زد و از سوی دیگر باعث تقویت موضع عوام‌فریبان از دو سوی دعوا درباره چندفرهنگی‌گرایی و کثرت‌گرایی شد.

مصر در میان کشورهایی بود که مشتاق بودند از این جنجال با پرچمداری اعتراض‌ها علیه کاریکاتورها بهره‌برداری کنند و در اکتبر سال ۲۰۰۵ اقداماتی انجام داد تا این ماجرا را تبدیل به نهضتی بین‌المللی کند.[۹۰] شباهت‌های برجسته‌ای وجود داشت میان اشتیاق مصر در سال ۲۰۰۵ به این‌که خودش را نماینده اعتراض‌های مسلمانان علیه توهین‌ها به پیامبر در کاریکاتورهای دانمارکی نشان دهد و اشتیاق‌اش به این‌که در سال ۲۰۰۹ خود را نماینده حفظ عزت مصر پس از شکست بسیار تلخ و تحقیرآمیز تیم فوتبالش در مسابقه‌ای مهم در برابر رقیب الجزایری‌اش نشان دهد.[۹۱] در هر دو مورد می‌توان رژیم دیکتاتوری به شدت منفوری را دید که با شتاب در پی بهره‌برداری از فرصتی نادر برای پیوند دادن سیاست‌هایش به حرکت‌هایی است که در میان شهروندان مأیوس‌اش طنین‌انداز هستند.

سازمان همکاری اسلامی تصمیم گرفت که افکار عمومی جهانی مسلمانان را علیه کاریکاتورها بسیج کند.[۹۲] ده سفیر کشورهای مسلمان با نمایش رویکردی که در میان دولت‌های سازمان همکاری اسلامی مسلط بود، در سال ۲۰۰۵ نامه‌ای به نخست‌وزیر دانمارک نوشتند و از دولت دانمارک خواستند که «گریبان همه افراد مسئول را بگیرد» و به او توصیه کردند که مطبوعات دانمارکی «نباید اجازه داشته باشند که به اسلام به نام دموکراسی، آزادی بیان و حقوق بشر، که ارزش‌هایی است که برای ما هم محترم‌اند، تعرض کنند.»[۹۳] این سفرا ممکن است بخواهند خود را حامی «دموکراسی، آزادی بیان و حقوق بشر» نشان بدهند، ولی کارنامه کشورهایی مثل ایران، لیبی و عربستان سعودی که در میان گروهی هستند که نامه را نوشتند، کارنامه‌ای بسیار نارسا و معیوب از جهت این ارزش‌هاست.

از آن‌جایی که دولت‌های عضو سازمان همکاری اسلامی دست اندر کار تسلط بر همه انواع بیان در قلمروهای‌شان و سانسور آن بودند، مفهوم دولتی که خود را ملزم می‌داند به احترام به حق آزادی بیانی که توسط مطبوعات آزاد اعمال می‌شود از ذهن آن‌ها خارج بود. آن‌ها فرض می‌کردند که همان نوع سانسور هولناکی که خود اعمال می‌کردند همه جا قاعده و هنجار است - یا دست‌کم باید باشد. ناسازگاری‌های مواضع کشورهای مسلمانی که از دولت دانمارک خواسته بودند که قدم‌هایی برای مجازات افراد مسئول کاریکاتورهایی بردارند که توهین‌آمیز به اسلام تلقی شده بودند و در روزنامه‌ای مستقل چاپ شده بودند، در کنار ادعاهای همین کشورها که مشغول حمایت از حقوق بشر هستند نامتعارف نیست. در فراخوان‌هایشان در سازمان ملل برای سانسور توهین به اسلام، کشورهای مسلمان معمولاً اصرار دارند که آن‌ها ملتزم به آزادی بیان و آزادی دین هستند.

این مطالبات برای سانسور و مجازات افرادی که مسئول این کاریکاتورها هستنند توسط دولت دانمارک رد شد که باعث مخالفت‌هایی در فوریه سال ۲۰۰۶ از سوی دبیر کل سازمان همکاری اسلامی «اکمل الدین احسان اغلو» شد. او شکایت کرد که اروپاییان از پی‌گیری نکردن جیلاندس پوستن توسط دانمارک پشتیبانی کرده‌اند و اعتراض کرد که نظام دادگاهی دانمارک یک دعوای توهین را که از سوی مسلمانانی که می‌خواستند از روزنامه شکایت کنند رد کرده است و به این ترتیب نوع سرکوب سخت‌گیرانه دولتی رسانه‌های مستقلی را که از نظر سازمان همکاری اسلامی رواست آشکار کرد:

> ما از دولت‌های اروپایی انتظار داشتیم... که موضعی سیاسی و اخلاقی علیه تعرض‌های غیرمتمدنانه به اسم آزادی بیان بگیرد. بر خلاف انتظار ما، در پاسخ،

موضع متعارف رسمی اروپایی را در دفاع از موضع دولت دانمارک دیدیم که مدت‌ها از هر گونه مسئولیت سیاسی یا اخلاقی به این بهانه سر باز زد که قوانین کشور ضامن آزادی مطبوعات است و دولت هیچ اختیار یا مسئولیتی در این زمینه ندارد چون کاملا بسته به دادگاه است که معین کند که آن چه منتشر شده است داخل مرزهای قانون است یا نه. اما دادستان‌های کل دانمارک، هم در سطح محلی و هم در سطح فدرال بعدا حکم کردند که این عمل غیر قانونی نبوده است و پرونده‌های شهروندان توهین‌دیده مسلمان دانمارک یا رد شدند یا بایگانی شدند.[۹۴]

سازمان همکاری اسلامی نیز به جمع کسانی پیوست که دانمارک را محکوم کردند و دانمارک کشوری است که کارنامه حقوق بشری به ویژه خوبی دارد و ادعا کرد که دولت دانمارک با پیگیری نکردن آن چه که به ادعای سازمان همکاری اسلامی تکلیف الزامی سانسور کاریکاتورها و تنبیه افراد دست اندر کار نشر آن بوده است، قانون حقوق بشر بین‌المللی را نقض کرده است. در ژانویه سال ۲۰۰۶، سازمان همکاری اسلامی از حرکت مسلمانان در محکوم کردن کاریکاتورهای دانمارکی در سازمان ملل دفاع کرد و از سازمان ملل خواست که قطع‌نامه‌ای الزام‌آور صادر کند که «توهین به عقاید دینی را ممنوع کند و مجازات‌هایی را برای کشورها یا نهادهای متخلف وضع کند.»[۹۵]

در همان حینی که مسلمانان خواستار قتل کاریکاتوریست دانمارکی شده بودند و در پاکستان و هند برای هر کسی که آن‌ها را بکشد جایزه تعیین شده بود، در فوریه سال ۲۰۰۶، دبیر کل سازمان همکاری اسلامی با تاخیر فراوان وارد میدان شد و سعی کرد اوضاع را آرام کند. سخنان احسان اغلو شامل بیانیه‌ای بود که نشانگر مهارت‌های برتر روابط عمومی‌ای بود که سازمان همکاری اسلامی پس از ماجرای رشدی به دست آورده بود و در آن زمان از محکوم کردن فتوای قتلی که خمینی صادر کرده بود امتناع کرد. او که دریافته بود هم‌قران شدن با ترورها زیان‌آور خواهد بود گفت: «این مسأله‌ای بسیار جدی است و هیچ کس این اختیار را ندارد که دستور قتل مردم را صادر کند.» احسان اغلو ادعا کرد که درخواست قتل غیر اسلامی است و حتی وزیر خارجه ایران هم گفت که این وضعیت باید آرام شود.[۹۶]

در همان حال، احسان اغلو این نظر را رد کرد که کاریکاتورها را باید به واسطه اصل آزادی بیان توجیه کرد و تقاضا کرد که اروپاییان به حساسیت‌های مسلمانان احترام بگذارند. او هشداری را نیز اضافه کرد که اگر اروپاییان چنین نکنند، به معنای «مشکل

جهان‌شمولی ارزش‌های اروپایی است.»[۹۷] به نظر می‌رسد که مقصودش این بود که اروپا به خطا مدعی خاص‌گرایی فرهنگی می‌شود که وزن زیادی به آزادی بیان داده است. در حینی که سازمان همکاری اسلامی در آراء سازمان ملل حمایت اکثریت را در دفاع از حرکت‌اش برای گنجاندن تکلیف مبارزه با توهین به ادیان به مثابه اصل الزام‌آوری بین‌المللی به دست آورده بود، به نظر می‌رسید که از سال ۲۰۰۶، احسان اوغلو احساس اطمینان می‌کرد که می‌تواند طوری سخن بگوید که گویی موضع سازمان همکاری اسلامی در قانون حقوق بشر بین‌المللی تصویب شده است. بر این اساس، او گمان کرد که حق دارد تا اروپاییان را متهم به تسهیل توهین به اسلام از طریق حفظ یک مفهوم به ویژه وسیع آزادی بیان کند و در نتیجه به قانون حقوق بشر بین‌المللی احترام نگذاشته‌اند.

با تأمل در شیوه فاصله گرفتن سازمان همکاری اسلامی از خاص‌گرایی اسلامی، در مصاحبه‌ای با جیلاندس پوستن در سال ۲۰۰۸، دبیر کل احسان اوغلو سازمان همکاری اسلامی را مروج جهان‌شمولی حقوق بشر نشان داد و طوری سخن گفت که گویی با ادعای این‌که همه کشورها ملزم به مبارزه با توهین به ادیان هستند، سازمان همکاری اسلام هم‌راستا با اجماع جامعه بین‌المللی و مشروعیت بین‌المللی است و به حمایت سازمان ملل از قطع‌نامه‌های سازمان همکاری اسلامی اشاره کرد:

> فقط سازمان همکاری اسلامی و اعضای عضو سازمان و من نیستیم که این فهم را ابراز می‌کنیم... جامعه جهانی نیز تصویب صریح‌شان را از این نظر از طریق قطع‌نامه‌هایی که مجمع عمومی سازمان ملل و شورای حقوق بشر سازمان ملل با اکثریت بالا پذیرفته‌اند اعلام کرده‌اند. این یعنی این عقیده، عقیده جامعه جهانی است و مشروعیتی بین‌المللی دارد.[۹۸]

در همین حین، تهدید حملات تروریستی به انتشارات غربی تاثیری ترس‌آور داشت. انتشارات دانشگاه ییل، با خودسانسوری، کاریکاتورهای «جیت کلائوسن»[1] را از کتاب «کاریکاتورهایی که جهان را تکان داد»، از کتابی در سال ۲۰۰۹ درباره جنجال کاریکاتورهای دانمارکی حذف کرد. در سال ۲۰۱۰، کورت وسترگرد[2] کاریکاتوریست، که مجبور شده بود فعالیت‌اش را به شدت به خاطر تهدیدهای جانی محدود کند، به سختی از تلاش سوء قصد یک مرد سومالیایی مرتبط با ستیزه‌جویان اسلام‌گرا جان به

1. Jytte Klausen
2. Kurt Westergaard

در برد.[۹۹] نشانه دیگری از اشتیاق سازمان همکاری اسلامی به فاصله گرفتن از حملات تروریسی این بود که به سرعت تلاش‌ها برای ترور را محکوم کرد و آن‌ها را «یکسره مغایر با تعالیم و ارزش‌های اسلام» خواند.[۱۰۰] باز هم، این موضع تفاوت چشمگیری با موضعی دارد که سازمان همکاری اسلامی در ماجرای رشدی گرفت.

می‌توان دید که چطور سازمان همکاری اسلامی و اعضای آن در حرکت‌شان برای گنجاندن تکلیف مبارزه با توهین به اسلام در قانون حقوق بشر بین‌المللی فاصله فراوانی از ادعاهای پیشین‌شان گرفته‌اند که احکام اسلام در تعارض با قانون حقوق بشر بین‌المللی است. آن‌ها اکنون از تاکتیکهای استتاری استفاده می‌کنند و در پی این هستند که اصولی را بگنجانند که حقوق را با استفاده از موازین اسلامی در نظام سازمان ملل داخل کنند اما این کار را انجام می‌دهند و هم‌چنان ادعا دارند که می‌خواهند حقوق بشر را تقویت کنند. در سال ۲۰۱۱، سازمان همکاری اسلامی به نظر می‌رسید که تاکتیک‌هایش را تغییر داده است و خصلت حرکت‌اش را به منظور مبارزه با عدم مدارا و غیر قانونی کردن تحریک به خشونت فوری بر اساس دین یا عقیده توصیف کرد که باعث شد سازگارتر با حقوق بشر باشد همان‌طور که در قطع‌نامه‌ای دیده می‌شود که توسط پاکستان در مارس ۲۰۱۱ تقدیم شد.[۱۰۱] این‌که آیا سازمان همکاری اسلامی واقعا از پروژه اولیه‌اش برای غیرقانونی کردن توهین به اسلام عقب می‌کشد یا نه، هنوز محل تردید است.

## خلاصه

فقدان حفاظت‌ها برای آزادی دین در طرح‌های حقوق بشر اسلامی یکی از عواملی است که به شدت آن‌ها را از قوانین حقوق بشر بین‌المللی متمایز می‌کند که آزادی دین را حقی بی‌قید و شرط می‌داند. امتناع از ضمانت آزادی دین شکافی بزرگی را میان ذهنیت نویسندگان‌شان و فلسفه حقوق بشر نشان می‌دهد. علی‌رغم کارنامه نقض مکرر حق آزادی دین آن‌ها، دولت‌های خاورمیانه‌ای از اعتراف صریح به سیاست‌های سرکوب‌گرانه علیه مردم‌شان به خاطر عقاید دینی‌شان بیزارند و درک می‌کنند که روش‌های آن‌ها غیر قابل دفاع است.

ساده‌انگارانه است که خود اسلام را به خاطر فقدان آزادی دینی در خاورمیانه ملامت کنیم. در هر کشوری، تخلفات ارتباط تنگاتنگی دارند با اهداف خاص سیاسی رژیم‌های درگیر. غیر مسلمانان و کسانی که دین‌شان را از اسلام می‌گردانند لزوما قربانیان اصلی نیستند. بالاخره، در خاورمیانه، مسلمانان مومن در فضایی از سرکوب عقلانی زندگی می‌کنند که در آن‌جا مرتبا در معرض تعقیب، تحت عناوین جرایم دینی هستند، صرفا به

خاطر ابراز عقایدی که در تضاد با هر عقیده دینی است که مقامات محلی در حال حاضر تایید می‌کنند. مسلمانان در معرض اتهام کفر، الحاد و ارتداد به خاطر چیزهایی هستند که در واقع اعتراض سیاسی یا الهیاتی نسبت به راست‌کیشی رسمی است – یا به خاطر خشمگین کردن چهره‌های قدرت‌مند. منصفانه‌تر به نظر می‌رسد که نقض‌های فاحش آزادی دینی را که مرتبا در خاورمیانه رخ می‌دهد برآمده از عواملی از قبیل عزم دولت‌ها برای انحصار و تمامیت‌خواهی در اتوریته‌ی دینی به مثابه بخشی از تسلطشان بر تمام بخش‌های قدرت ببینیم؛ و این میل به در هم شکستن انواع اعتراض‌ها و سرکوب هر گونه تفکر انتقادی، و میل به آرام کردن روحانیون ذی‌نفوذ یا جناح‌های اسلام‌گراست که خود الگویی است از دامن زدن به تعصبات عوامانه به امید به دست آوردن حمایت‌های مردمی از دست رفته. مهم است که پس از تغییرات بی‌ثبات‌کننده مصر که حاصل بهار عربی بود، الازهر از درخواست قبلی‌اش مبنی بر قتل مرتدان فاصله گرفت و با تاخیر تصمیم گرفت که خود را مدافع آزادی دین، عقیده و بیان و پژوهش علمی نشان دهد و سندی را پیشنهاد کرد که این آزادی‌ها را تایید می‌کرد – هر چند با عبارت‌هایی محتاطانه و تبصره‌هایی که ممکن است دامنه این آزادی‌ها را محدود کند.[۱۰۲]

مدت‌ها تلاش‌هایی در جریان بوده است برای سیاسی‌سازی نظام حقوق بشر بین‌المللی و تزریق تعصب و گزینش‌گری در تعیین این‌که نقض‌های حقوق بشری کدام کشورها درخور محکومیت هستند. در این زمینه، تلاش‌های سازمان همکاری اسلامی برای واداشتن سازمان ملل به تمرکز بر توهین ادعایی به اسلام که در غرب رخ می‌دهد در عین انصراف توجه از نقض‌های فاحش حقوق بشر اعضای خود سازمان همکاری اسلامی، مسأله‌ای استثنایی نیست. اما حرکت سازمان همکاری اسلامی برای گنجاندن تکلیف مقابله با توهین به اسلام در فهرست اصول حقوق بشر سازمان ملل، برجسته است از این رو که بالقوه مستلزم تغییری بزرگ است در حقوق مایه‌داری که در قانون حقوق بشر بین‌المللی آمده است. این تغییر اصلی را وارد خواهد کرد که در ظاهرش ناهمگون است و طوری طراحی شده است که از یک نهاد حفاظت کند نه از حقوق انسان‌ها، و هم‌چنین از اصول جاافتاده حقوق بشر در زمینه‌هایی مثل آزادی بیان و ازادی دین فاصله می‌گیرد که برای تسهیل آن حرکت باید آن‌ها را به مخاطره انداخت. هیچ کشوری که حقیقتا متعهد به حفظ قانون حقوق بشر بین‌المللی باشد این تغییر را گسترش حفاظت از حقوق بشر نمی‌بیند.

# فصل دهم

# سنجشی از طرح‌های حقوق بشر اسلامی

ویژگی‌های طرح‌های حقوق بشر اسلامی که در اینجا بررسی می‌شوند را نباید به ویژگی‌های خاص اسلام یا ناسازگاری فرضی ذاتی اسلام با حقوق بشر نسبت داد. بلکه باید این‌ها را بخشی از پدیده بزرگ‌تر تلاش‌های نخبگانی - سودبرنده از نظام‌های غیر دموکراتیک و سلسله‌مراتبی - دید که از دین و فرهنگ به مثابه افزارهایی برای مشروعیت بخشیدن به مخالفت‌شان با قانون حقوق بشر بین‌المللی یا تضعیف آن استفاده می‌کنند.

ارزیابی‌ها نشان می‌دهد که طرح‌های حقوق بشر اسلامی هر چند به سنت اسلامی استشهاد می‌جویند، در واقع شکل گرفته از واکنش‌های منفی نویسندگان آن به افکار آزادی و دموکراسی و دامنه حفاظت از حقوقی هستند که قانون بین‌المللی حقوق بشر فراهم می‌کند. با سرمایه‌گذاری‌های کلان دولت‌هایی مثل ایران و عربستان سعودی در ترویج طرح‌های حقوق بشر اسلامی، آن‌ها ناگزیر رویکردهای رژیم‌هایی را باز می‌تابانند که از بنیاد با حقوق بشر خصومت دارند. این نکته مهم است که کنش‌گران مسلمانِ حقوق بشر و انجمن‌های بالنده حقوق بشری که چشم‌انداز سیاسی را در خاورمیانه تغییر داده‌اند پیوسته برای تحقق حقوق بشری که در قانون بین‌المللی آمده است فعالیت کرده‌اند و نه برای جایگزین‌های «اسلامی» رقیق‌شده آن که نمونه‌هایش در اینجا بررسی می‌شود.

یک جنبه چشمگیر طرح‌های حقوق بشر به اصطلاح «اسلامی» دو پیوندی آن‌هاست

که نافی هر گونه تصوری است مبنی بر این‌که آن‌ها نماینده ناب نتایج سنت اسلامی هستند. در عوض، آن‌ها بر حقوق مدنی وسیاسی ذکر شده در نظام سازمان ملل تمرکز می‌کنند و عناصری اسلامی را بر آن‌ها تحمیل می‌کنند که آن‌ها را تباه می‌کنند یا از موضوعیت می‌اندازد.

این دو پیوندی بودن به رسمیت شناخته نشده منجر به ویژگی مهم و مشکل‌آفرین طرح‌های حقوق بشر اسلامی می‌شود چون در نظر آن‌ها اعتبار خود را از نسب‌نامه اسلامی‌شان می‌گیرند. اما آن‌ها برای این‌که نسب‌نامه اسلامی راستینی داشته باشند، باید مبتنی بر روش‌شناسی‌هایی باشند که به این منظور طراحی شده‌اند تا اطمینان حاصل شود که اصول اسلامی اصیل و دست‌نخورده‌ای را در موضوع حقوق بشر مقرر می‌کنند. این‌ها به جای این‌که خود را ملزم به جست‌وجو برای رهنمود یافتن در میراث اسلامی کنند، سرشار از مفاهیم و صورت‌بندی‌هایی هستند که آشکارا از قانون حقوق بشر بین‌المللی و قوانین اساسی غربی برگرفته شده‌اند. این‌که نویسندگان این طرح‌ها چنین وام‌گیری‌های گسترده‌ای از الگوهای بیگانه کرده‌اند از دید فقه اسلامی که در آن احکام و مقرراتی که بدون اعتنا به روش‌ها و موازین اسلامی برای فهم منابع اسلامی مقرر شده باشند عموما بلاموضوع تلقی می‌شوند، بی‌معناست. از آن‌جایی که نویسندگان حاضر نیستند اعتراف کنند که وام‌گیری‌های گسترده‌ای از منابعی خارج از سنت اسلامی داشته‌اند، طبیعی است که هیچ تئوری کافی‌ای را برای گنجاندن این پیوندهای حقوقی در طرح‌هایشان ارائه نمی‌کنند. عجیب نیست که درهم‌جوش حاصل از پیوندهای هضم‌نشده حقوقی با عناصر اسلامی فاقد انسجام باشند.

از آن‌جایی که نویسندگان هیچ علاقه‌ای به کار کردن روی ظرافت‌های فقهی لازم برای مستقر کردن حقوق بشر در زمینه سنت اسلامی ندارند، سرسری‌وار موازینی را که فقهای پیشامدرن اسلامی ارائه کرده‌اند، بدون بررسی کردن بستر تاریخی پدید آمدن آن‌ها و بدون توجه به ارزیابی انتقادی از این‌که این موارد تا چه اندازه با اوضاع به شدت تغییریافته سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جوامع مثل خاورمیانه معاصر تناسب دارند، وارد طرح‌های خود می‌کنند. در واقع، آن‌ها آگاهانه از اذعان به وضعیت تاریک حقوق بشر در خاورمیانه امروز و ستم اختناق‌آوری که بر مردم ساکن در این منطقه می‌رود، طفره می‌روند. بعضی از حقوق بشری که در این طرح‌ها پیشنهاد شده‌اند، بی‌معنا هستند اما بعضی از حقوق دیگری که برای رسیدگی به نقض حقوق بشر حاکم بر کشورهای خاورمیانه به آن‌ها نیاز مبرم و فوری وجود دارد، یکسره از این طرح‌ها حذف شده‌اند. لذا، مثلا می‌بینیم که مومنان مکلف هستند با جنازه با احترام لازم برخورد کنند، ولی مطلقا

هیچ تمهیدی برای آزادی دین وجود ندارد.

بر خلاف آن‌چه نویسندگان این طرح‌ها ممکن است ادعا کنند، محدودیت‌های اسلامی وضع شده برای حقوق بشر، که این‌قدر برای طرح‌های حقوق بشر اسلامی محوری هستند، از سوی منابع و مراجع تزلزل‌ناپذیر اسلامی وضع نشده‌اند؛ این سخن که اسلام مانع و محدودیتی بر سر راه حقوق است به شدت محل نزاع است. اگر هدف نویسندگان پیشبرد حفاظت از حقوق بشر بود، می‌توانستند مواد خام فراوانی را در میراث اسلامی پیدا کنند که سرشار از ارزش‌هایی است که مکمل حقوق بشرند، از جمله دغدغه رفاه انسانی، شفقت نسبت به ضعفا، عدالت اجتماعی، رواداری، احترام به تنوع و برابری‌خواهی. این‌ها و سایر اصول محوری می‌توانستند مبنای ایجاد ترکیب قابل دوامی را از اسلام و قانون حقوق بشر فراهم کنند، چنان‌که کار مروجان مسلمان دموکراتیزاسیون و فلسفه‌های بسیاری از فعالان مسلمان حقوق بشر به خوبی نشان می‌دهد.

از میان گزینه‌های فراوانی که در میراث اسلامی وجود دارد و شامل اصولی همدل با حقوق است، این طرح‌ها تعمدا آن عناصری را انتخاب می‌کنند که نماینده موانعی بر سر راه تمهید قانون حقوق بشر بین‌الملل هستند – و این‌ها موانعی هستند که به موازین اسلامی نسبت داده می‌شوند. در واقع، دقیق‌تر آن است که بگوییم موانع در سیاست وجود دارد. این نویسندگان علاقه‌مند به موجه‌سازی سرکوب دولتی، الزام یکدستی اجتماعی و دینی، مشروعیت‌زدایی و حتی جرم دانستن اعتراض، سانسور و ممیزی دیدگاه‌های انتقادی و تداوم بخشیدن به سلسله‌مراتب ریشه‌داری هستند که شامل رفتار تبعیض‌آمیز با زنان، غیر مسلمانان و مسلمانانی می‌شود که متعلق به مذاهبی هستند که فاقد محبوبیت محلی‌اند.

نویسندگان طرح‌های حقوق بشر اسلامی به دنبال این هستند تا دنیا را قانع کنند که بدیل‌های معتبری برای قانون حقوق بشر اسلامی ساخته‌اند. این خود مصداقی از خلاف‌نمایی است چون هدف آن‌ها در تعارض و ضدیت با حقوق است – و حقوق مدنی و سیاسی ذکر شده در قانون بین‌المللی را کاهش می‌دهند. مقایسه‌های دقیق این متون با اسناد بین‌المللی، ناگزیر نقصان‌های طرح‌های اسلامی را نشان می‌دهد. این طرح‌ها مدعی برتری موازین مبهم اسلامی در همه زمینه‌های مربوط به حفاظت از حقوق بشر هستند، ولی این موازین اسلامی چنان انعطاف‌پذیر و وسیع رها شده‌اند که مصلحت و تشخیص نامحدودی را در اختیار صاحبان قدرت می‌گذارد تا این موازین را به شکلی تفسیر کنند که سرکوب‌کننده حقوق باشند.

هر چند به هیچ معنایی مواضع صریح و قاطعی در دیدگاه‌های اسلامی درباره حقوق بشر وجود ندارد، طرح‌های حقوق بشر اسلامی به خاطر تکثیرشان و تاثیرشان بر دنیای

واقعی سزاوار توجه هستند. سیاست دولتی در خاورمیانه و مطالبات مستمر اسلامی‌سازی به این معنا هستند که الگوهای حاوی این فکر که مسلمان حقوق بشر دارد ولی فقط تحت تبصره‌ها و موازین مهم اسلامی، هم‌چنان ترویج خواهند شد و ممکن است بر قوانین و قانون‌های اساسی اثر بگذارند. علاوه بر این، می‌توان نقش‌های بسیار فعالی را که سازمان همکاری اسلامی و اعضای آن در نظام حقوق بشر سازمان ملل بر عهده گرفته‌اند مشاهده کرد که تلاش می‌کنند افکاری را که از طرح‌های حقوق بشر اسلامی برگرفته شده‌اند در پیکره قانون حقوق بشر بین‌المللی تزریق کنند. حرکت دنباله‌دار سازمان همکاری اسلامی برای تغییر قانون حقوق بشر بین‌المللی برای گنجاندن قانونی برای جرم‌انگاری توهین به ادیان، که در نهایت باید ترجمه شود به جرم‌انگاری توهین به اسلام، نمونه‌ای است از تلاش‌هایی که انجام می‌شود تا دغدغه‌های حفظ اسلام را به بهای قربانی کردن حقوق بشر در پیکره قانون حقوق بشر دزدیده وارد کنند. این حرکت مستلزم اولویت بخشیدن به اسلام در برابر حقوق مدنی و سیاسی به همان شکلی است که در طرح‌های حقوق بشر اسلامی به اسلام اولویت داده می‌شود - هر چند این اولویت بخشیدن تحت لوای مبارزه با توهین به ادیان انجام شود.

سازمان همکاری اسلامی و اعضای آن مواضع رسمی‌شان را درباره حقوق بشر در طی دو دهه گذشته به طرز شگفتی تغییر داده‌اند. به جای این‌که مرتبا اصرار کنند که خاص‌گرایی فرهنگی اسلامی در تضاد با حقوق بشر است و دلیرانه مدعی شوند که تعهدشان به موازین اسلام مستلزم نقض قانون حقوق بشر بین‌المللی است، اکنون ریاکارانه از قانون حقوق بشر بین‌المللی حکایت می‌کنند و مدعی می‌شوند که برنامه‌های آن‌ها با فلسفه آن هم‌راستاست. کشورهای خاورمیانه، با تغییر گفتار سیاسی خود به شکلی که تناسب بهتری با جریان اصلی حقوق بشر داشته باشد، توانسته‌اند ائتلاف‌هایی راهبردی با کشورهایی خارج از منطقه خود ایجاد کنند، از جمله با روسیه، که آن‌ها هم می‌خواهند تاکتیک‌هایی مخفیانه را برای تضعیف حقوق بشر به کار بگیرند. کار کردن در این ائتلاف‌ها به اعضای سازمان همکاری اسلامی نفوذ گسترده‌ای در نظام حقوق بشر سازمان ملل بخشیده است ولی تطبیق و تنظیم تاکتیک‌های‌شان را نیز لازم آورده است. لذا، آن‌ها وقتی که پیشنهادهای مطرح در سازمان ملل را که برای پیشبرد حقوق بشر اقلیت‌های جنسی طراحی شده‌اند رد می‌کنند، تنها گاه به گاه اعتراض‌شان را بر مبنای احکام اسلام قرار می‌دهند و بیشتر اوقات این پیشنهادها را بر این مبنا محکوم می‌کنند که متحدان غیر مسلمان‌شان نیز از مخالفت‌شان حمایت می‌کنند.

در نهایت، با طرح‌های حقوق بشر اسلامی باید چه کرد؟ اهمیت آن‌ها چه خواهد

بود؟ آیا ممکن است که به رغم نقصان‌ها و عیوب آشکار آن‌ها، کارکرد سازنده‌ای هم در آن‌ها سراغ گرفت؟ با توجه به ناقص بودن پذیرش قانون بین‌المللی از سوی آن‌ها، خوش‌بینان ممکن است هم‌چنان مدعی شوند که حقوق بشر اسلامی به هر حال گام مثبتی رو به جلو است. بالاخره، این طرح‌ها نشان می‌دهد که حتی مسلمانان محافظه‌کار نیز متقاعد شده‌اند که حقوق بشر آن‌قدر تاثیرگذار است که باید به آن‌ها رسیدگی شود. خوش‌بینان ممکن است فکر کنند که حتی اگر این طرح‌ها نتوانند به سطح معیارهای بین‌المللی برسند، نفس طرح و اعلام آن‌ها هم‌چنان باعث تقویت مشروعیت حقوق بشر در چشم بعضی از مسلمانان از طریق هم‌عنان دانستن اسلام با حقوق بشر می‌شود.

یعنی افرادی که تمایل دارند در پی قابلیت مثبت این طرح‌ها باشند، ممکن است پدیده اسلامی‌سازی حقوق بشر را نشانه مرحله‌ای موقت و گذرا در روند جذب و برگرفتن اصول حقوق بشر بین‌المللی ببینند. آن‌ها ممکن است پیشنهاد کنند که بومی‌سازی قانون حقوق بشر بین‌المللی مستلزم این است که – حداقل برای بسیاری از مسلمانان محافظه‌کار – مفاهیم حقوق بشر از مرحله‌ای عبور کند که در آن حقوق بشر بین‌المللی شرحه‌شرحه شود و برای سازگاری با ارزش‌های محافظه‌کارانه از نو تنظیم شود. مزیت این صورت‌بندی‌های موقت حقوق بشر می‌تواند این باشد که حقوق بشر که به طور تدریجی و مشروط معرفی می‌شود، می‌تواند از کشمکش‌های افراطی با موازین آشنای اسلامی جان به در ببرد.

اگر به ماجرا از این منظر نگاه کنیم، بعضی از ابهام‌آفرینی‌هایی که به طور معمول در این طرح‌ها دیده می‌شود، می‌تواند به مثابه تسهیل پذیرش حقوق بشر از طریق اجتناب از موارد خاصی تلقی شود که ممکن است واجد تعارض درونی با حقوق بشر باشند. یعنی، می‌توان تاکتیک‌های گریزپا و صورت‌بندی‌های آگاهانه مبهمی را که در این طرح‌ها به وفور دیده می‌شوند، در پرهیز از گسستی زودرس از میراث احکام شریعت پیشامدرن مفید دانست در حالی که چنین گسستی می‌تواند مورد بهره‌برداری مخالفان سر سخت حقوق بشر قرار بگیرد. می‌توان امیدوار بود که ویژگی‌های اسلامی ضمیمه شده به مفاهیم وارداتی حقوق بشر در نهایت وقتی که تحولات بعدی فضا را برای برگرفتن موازین بین‌المللی فراهم کرد، کنار گذاشته شوند.

از سوی دیگر می‌توان ارزیابی بدبینانه‌تری داشت که به نظر بی‌ربط نمی‌رسد با توجه به این‌که طرح‌های حقوق بشر اسلامی مورد حمایت دولت‌های ضد دموکراتیک، ایدئولوگ‌هایی با فلسفه‌های مخالف با حقوق بشر، و نهادها و سازمان‌هایی بوده است که متمسک به سیاست‌هایی مخالف با حقوق بشر بوده‌اند. در جایی که کل هدف این

تلاش‌ها ریشه‌کن کردن قانون حقوق بشر بین‌المللی و جایگزین کردن آن با نسخه آشکارا فرودست‌تری از حقوق بشر باشد و این کار با بهره‌برداری از اعتبار و آبروی اسلام مشروعیت پیدا کند، پیامد و نتیجه آن برای آینده تحقق حقوق بشر لابد مضر است.

به سختی می‌توان دریافت که چطور طرح‌های حقوق بشر اسلامی که همگی برای تضعیف حقوق بشر فراهم شده در قانون بین‌المللی طراحی شده‌اند، می‌توانند در درازمدت تاثیر مثبتی داشته باشند. از آن‌جا که فشارها برای اسلامی‌سازی محتملا هم‌چنان ادامه خواهد داشت، الگوهایی که به دولت‌ها این بهانه را می‌دهند که ادعا کنند که جواز اسلامی گسترده‌ای برای انکار حقوق مدنی و سیاسی فراهم شده در قانون بین‌المللی دارند، احتمالا توسط دیگران نیز دنبال خواهد شد که خود مستلزم به مخاطره انداختن حقوق است. مردم خاورمیانه که نگران پیشبرد حقوق بشر هستند این نکته را درک می‌کنند. فعالان دموکراسی‌خواه بهار عربی مرتبا ابراز نگرانی کرده‌اند که گروه‌های اسلامی ممکن است بتوانند پس از سرنگونی دیکتاتوری‌های قدیم غالب شوند و از بالا گرفتن بخت سیاسی‌شان برای پیگیری اسلامی‌سازی بهره‌برداری کنند و این می‌تواند منجر به گنجاندن برتری احکام اسلام شود در هر قانون اساسی جدیدی که تصویب خواهد شد. فعالان دموکراسی‌خواهی که خواهان قانون‌های اساسی‌ای هستند که حامی آزادی‌ها باشند و تقویت‌کننده حفاظت از حقوق بشر، در چشم‌انداز قانون‌های اساسی جدیدی که در آن‌ها به اسلام اولویت داده می‌شود، تنها خطر می‌بینند. آن‌ها حق دارند که با به یاد آوردن آن‌چه که بر سر پیش‌نویس اولیه و لیبرال قانون اساسی بعد از انقلاب ایران رفت که در آن روحانیون توانستند پیش‌نویس را بازنویسی کنند و برتری احکام اسلام را در آن بگنجانند، و با دیدن عواقب و پیامدهای اسلامی‌سازی برای حقوق بشر ایرانی‌ها، بیمناک باشند.

موازین اسلامی وقتی که در متن قانون گنجانده شوند و حفاظت از حقوق را محدود کنند، مانعی برای پیشبرد حقوق بشر می‌شوند. مثلا با گنجاندن محدودیت‌هایی برای حقوق بشر در متن قانون اساسی سال ۱۳۵۸ ایران، چیزهایی که قبلا موانعی غیر رسمی برای تحقق حفاظت‌های حقوق بشر بین‌المللی بودند، جایگاه اصول رسمی قانون اساسی را پیدا کردند و محدودیت‌های اسلامی را برای حقوق بشر تایید کردند چنان‌که در نظر شورای نگهبان دیده می‌شود که تلاش برای تصویب کنوانسیون زنان را بر این مبنا رد کرده است که انجام این کار ناقض احکام اسلام و مغایر با قانون اساسی است.

ارتباط میان اسلام و حقوق بشر ده‌ها سال است که دستخوش تنش‌های مزمن بوده است. همه چیز حکایت از این دارد که فاصله بسیاری داریم تا دیدن آخرین فصل از

تلاش‌های مسلمانان برای به توافق رسیدن بر سر رابطه بهینه این دو عامل حیاتی در زندگی سیاسی خاورمیانه امروز. پس از خیزش‌های مردمی و اعتراض‌های توده‌ای بهار عربی، که هم تجلی عطش فراوان برای دموکراتیزاسیون بود و هم نشان‌دهنده این تمایل از سوی بسیاری که فرض می‌کردند که اسلام‌گرایان بهترین چشم‌انداز را برای زمام‌داری ارائه می‌کنند، می‌توان پیش‌بینی کرد که بحث‌ها درباره اسلام و حقوق بشر شدت پیدا خواهد کرد. در تونس، در دسامبر سال ۲۰۱۱، دیدیم که «منصف مرزوقی»، فعال برجسته حقوق بشر به ریاست جمهوری رسید و «حمادی الجبالی»، رهبر حزب اسلام‌گرای «النهضة»، به نخست وزیری رسید. این‌که این دو چطور دیدگاه‌هایشان را حل و فصل خواهند کرد که کشوری که فصل تازه‌ای از دموکراتیزاسیون را آغاز کرده است چه مسیری را باید در پیش بگیرد، خود یکی از آزمون‌های بسیاری است برای رسیدن به توازن حقوق. و در یمن، شخص «توکل کرمان»، فعال پویای دموکراسی‌خواهی که تلاش‌اش برای حقوق زنان سهمی از جایزه صلح نوبل ۲۰۱۱ را برای او به همراه آورد، زنی است که پیوندهای اسلامی دارد ولی مخالف تفسیرهایی از اسلام است که نقش زنان را محدود می‌کند. پیداست که کرمان می‌کوشد که عقاید اسلامی‌اش را با مبارزه‌ای بیامیزد که اطمینان حاصل می‌کند که پایان دیکتاتوری راه را برای مشارکت کامل زنان در جامعه و سیاست می‌گشاید و هیچ تعارض لازمی میان اسلام و حقوق بشر نمی‌بیند. پس از بهار عربی، مبارزه او تنها یکی از نمونه‌های بسیار مبارزاتی خواهد بود برای انتشار این دیدگاه که اسلام مدافع آرمان‌های حقوق بشری است و این مبارزه‌ای دشوار است که پیامدهایی مهم برای آینده خواهد داشت.

ضمیمه الف

# فرازهایی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب دوم آبان ۱۳۵۸

بسم الله الرحمن الرحیم
لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْکِتَابَ وَالْمِیزَانَ
لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

**مقدمه**

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبین نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران بر اساس اصول و ضوابط اسلامی است که انعکاس خواست قلبی امت اسلامی است.

## شیوه حکومت در اسلام

حکومت از دیدگاه اسلام، برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم کیش و هم فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید. ملت ما که در جریان تکامل انقلابی خود از غبارها و زنگارهای طاغوتی زدوده شد و از آمیزه‌های فکری بیگانه خود را پاک نمود و به مواضع فکری و جهان بینی اصیل

اسلامی بازگشت اکنون بر آن است که با موازین اسلامی جامعه نمونه (اسوه) خود را بنا کند. بر چنین پایه‌ای، رسالت قانون اساسی این است که زمینه‌های اعتقادی نهضت را عینیت بخشد و شرایطی را به وجود آورد که در آن انسان با ارزش‌های والا و جهان‌شمول اسلامی پرورش یابد.

در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند. (ان الارض یرثها عبادی الصالحون) و قانون‌گذاری که مبین ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است بر مدار قرآن و سنت، جریان می‌یابد. بنابراین نظارت دقیق و جدی از ناحیه اسلام‌شناسان معادل و پرهیزگار و متعهد (فقای عادل) امری محتوم و ضروری است.

## زن در قانون اساسی

در ایجاد بنیادهای اجتماعی اسلامی، نیروهای انسانی که تاکنون در خدمت استثمار همه‌جانبه خارجی بودند، هویت اصلی و حقوق انسانی خود را باز می‌یابند و در این بازیابی طبیعی است که زنان به دلیل ستم بیشتری که تاکنون از نظام طاغوتی متحمل شده‌اند، استیفای حقوق آنان بیشتر خواهد بود.

خانواده واحد بنیادین جامعه و کانون اصلی رشد و تعالی انسان است و توافق عقیدتی و آرمانی در تشکیل خانواده که زمینه‌ساز اصلی حرکت تکاملی و رشد یابنده انسان است، اصل اساسی بوده و فراهم کردن امکانات جهت نیل به این مقصود از وظایف حکومت اسلامی است. زن در چنین برداشتی از واحد خانواده، از حالت (شیء بودن) و یا (ابزار کار بودن) در خدمت اشاعه مصرف‌زدگی و استثمار، خارج شده و ضمن بازیافتن وظیفه خطیر و پر ارج مادری در پرورش انسان‌های مکتبی پیشآهنگ خود هم‌رزم مردان در میدان‌های فعال حیات است و در نتیجه پذیرای مسئولیتی خطیرتر و در دیدگاه اسلامی برخوردار از ارزش و کرامتی والاتر خواهد بود.

## ارتش مکتبی

در تشکیل و تجهیز نیروهای دفاعی کشور توجه بر آن است که ایمان و مکتب، اساس و ضابطه باشد، بدین جهت ارتش جمهوری اسلامی و سپاه پاسداران انقلاب در انطباق با هدف فوق شکل داده می‌شوند و نه تنها حفظ و حراست از مرزها بلکه با رسالت مکتبی یعنی جهاد در راه خدا و مبارزه در راه گسترش حاکمیت قانون خدا در جهان را نیز

عهده‌دار خواهند بود (و اعدوا لهم مااستطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدوالله وعدوکم و آخرین من دونهم).

## اصول کلی

### اصل اول:

حکومت ایران جمهوری اسلامی است که ملت ایران، بر اساس اعتقاد دیرینه‌اش به حکومت حق و عدل قرآن، در پی انقلاب اسلامی پیروزمند خود به رهبری مرجع عالیقدر تقلید آیت الله العظمی امام خمینی، در همه پرسی دهم و یازدهم فروردین ماه یک هزار و سیصد و پنجاه و هشت هجری شمسی برابر با اول و دوم جمادی الاولی سال یک هزار و سیصد و نود و نه هجری قمری با اکثریت ۹۸ و دو دهم درصدی کلیه کسانی که حق رای داشتند، به آن رای مثبت داد.

### اصل دوم:

جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به:

۱. خدای یکتا ( لااله الا الله ) و اختصاص حاکمیت و تشریع به او و لزوم تسلیم در برابر امر او.

۲. وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین.

۳. معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا.

۴. عدل خدا در خلقت و تشریع.

۵. امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام.

۶. کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توام با مسئولیت او در برابر خدا، که از راه: الف - اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین سلام‌الله علیهم اجمعین، ب - استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آن‌ها، ج - نفی هر گونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می‌کند.

### اصل سوم:

دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم، همه امکانات خود را برای امور زیر به کار برد:

۱ - ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوی و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی.

۲ - بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه زمینه‌ها با استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه‌های گروهی و وسایل دیگر.

۳ - آموزش و پرورش و تربیت‌بدنی رایگان برای همه در تمام سطوح، و تسهیل و تعمیم آموزش عالی.

۴ - تقویت روح بررسی و تتبع و ابتکار در تمام زمینه‌های علمی، فنی، فرهنگی و اسلامی از طریق تأسیس مراکز تحقیق و تشویق محققان.

۵- طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ اجانب.

۶ - محو هر گونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی.

۷ - تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون.

۸ - مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش.

۹ - رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه، در تمام زمینه‌های مادی و معنوی.

۱۰ - ایجاد نظام اداری صحیح و حذف تشکیلات غیر ضرور.

۱۱ - تقویت کامل بنیه دفاع ملی از طریق آموزش نظامی عمومی برای حفظ استقلال و تمامیت ارضی و نظام اسلامی کشور.

۱۲ - پی‌ریزی اقتصادی صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه.

۱۳ - تأمین خودکفایی در علوم و فنون و صنعت و کشاورزی و امور نظامی و مانند این‌ها.

۱۴ - تأمین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون.

۱۵ - توسعه و تحکیم برادری اسلامی و تعاون عمومی بین همه مردم.

۱۶ - تنظیم سیاست خارجی کشور بر اساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان.

**اصل چهارم:**
کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.

**اصل پنجم:**
در زمان غیب حضرت ولی عصر (عجل‌الله تعالی فرجه) در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.

**اصل ششم:**
در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود از راه انتخابات: انتخاب رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضاء شوراها و نظایر این‌ها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.

**اصل هشتم:**
در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت. شرایط و حدود و کیفیت آن را قانون معین می‌کند. «والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر.»

**اصل نهم:**
در جمهوری اسلامی ایران آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت اراضی کشور از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و حفظ آن‌ها وظیفه دولت و آحاد ملت است. هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی، به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه‌ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور آزادی‌های مشروع را، هر چند با وضع قوانین و مقررات، سلب کند.
**اصل دهم:**

از آن‌جا که خانواده واحد بنیادی جامعه اسلامی است، همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد.

**اصل دوازدهم :**

دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی‌الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل هستند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.

**اصل سیزدهم:**

ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند.

**اصل چهاردهم:**

به حکم آیه شریفه «لاینهاکم الله عن الدین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین» دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.

**حقوق ملت**

**اصل نوزدهم:**

مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.

**اصل بیستم:**

همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند.

## اصل بیست و یکم:

دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید و امور زیر را انجام دهد:

۱ – ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیاء حقوق مادی و معنوی او.

۲– حمایت مادران، به خصوص در دوران بارداری و حضانت فرزند، و حمایت از کودکان بی‌سرپرست.

۳– ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان و بقای خانواده.

۴– ایجاد بیمه خاص بیوه‌گان و زنان سالخورده و بی‌سرپرست.

۵– اعطای قیمومت فرزندان به مادران شایسته در جهت غبطه آن‌ها در صورت نبودن ولی شرعی.

## اصل بیست و دوم:

حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند.

## اصل بیست و سوم:

تفتیش عقاید ممنوع است و هیچکس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.

## اصل بیست و چهارم:

نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد. تفصیل آن را قانون معین می‌کند.

## اصل بیست و پنجم:

بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هر گونه تجسس ممنوع است مگر به حکم قانون.

**اصل بیست و ششم:**
احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند، مشروط به این که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهور اسلامی را نقض نکنند. هیچ‌کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت.

**اصل بیست و هفتم:**
تشکیل اجتماعات و راه‌پیمایی‌ها بدون حمل سلاح، به شرط آن که مخل به مبانی اسلام نباشد آزاد است.

**اصل بیست و هشتم:**
هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند. دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون، برای همه افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید.

**اصل سی و دوم:**
هیچکس را نمی‌توان دستگیر کرد مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می‌کند. در صورت بازداشت، موضوع اتهام باید با ذکر دلایل بلافاصله کتباً به متهم ابلاغ و تفهیم شود و حداکثر ظرف مدت بیست و چهار ساعت پرونده مقدماتی به مراجع صالحه قضایی ارسال و مقدمات محاکمه، در اسرع وقت فراهم گردد. متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می‌شود.

**اصل سی و هفتم:**
اصل، برائت است و هیچکس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود، مگر این که جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد.

**اصل سی و هشتم:**
هر گونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است. اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند، مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و

اعتبار است. متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می‌شود.

### اصل سی و نهم:

هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد ممنوع و موجب مجازات است.

### اصل چهلم:

هیچکس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد.

## حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن

### اصل پنجاه و ششم:

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.

## مجلس شورای اسلامی

### اصل هفتاد و دوم:

مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد. تشخیص این امر به ترتیبی که در اصل نود و ششم آمده بر عهده شورای نگهبان است.

### اصل نود و یکم:

به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آن‌ها، شورایی به نام شورای نگهبان با ترکیب زیر تشکیل می‌شود.

۱- شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز. انتخاب این عده با مقام رهبری است.

۲- شش نفر حقوقدان، در رشته‌های مختلف حقوقی، از میان حقوقدانان مسلمانی که

به وسیله رئیس قوه قضائیه به مجلس شورای اسلامی معرفی می‌شوند و با رأی مجلس انتخاب می گردند.

## رهبر یا شورای رهبری

### اصل یکصد و هفتم:

پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی «قدس سره الشریف» که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقها واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می کنند؛ هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.

### اصل یکصد و دوازدهم:

مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضاء ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید.

## ریاست جمهوری

### اصل یکصد و پانزدهم:

رئیس‌جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر باشند انتخاب گردد: ایرانی‌الاصل، تابع ایران، مدیر و مدبر، دارای حسن سابقه و امانت و تقوی، مومن

و معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور.

## ارتش و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی

### اصل یکصد و چهل وچهارم:

ارتش جمهوری اسلامی ایران باید ارتشی اسلامی باشد که ارتشی مکتبی و مردمی است و باید افرادی شایسته را به خدمت بپذیرد که به اهداف انقلاب اسلامی مومن و در راه تحقق آن فداکار باشند.

## ضمیمه ب[1]

# اعلامیه قاهره درباره حقوق بشر در اسلام

کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی،

ضمن این‌که بار دیگر نقش تمدن‌ساز و تاریخی امت اسلامی را که خداوند بهترین امتی ساخته که به نوع بشر تمدنی جهان‌شمول و متوازن داده است که در آن میان زندگی این دنیا و آخرت توازن برقرار است و دانش با دین آمیخته است، تأیید می‌کنند؛ و نقشی را که این امت باید در هدایت بشریت که در میان گرایش‌ها و ایدئولوژی‌های رقابت‌گر سردرگم شده‌اند ایفا کند و راه‌حل‌هایی را برای مشکلات مزمن این تمدن مادی‌گرا ارائه کند، تأیید می‌کنند؛

مایل هستند که سهمی در تلاش‌های بشریت برای مطالبه حقوق بشر، برای حفاظت از انسان‌ها در برابر بهره‌کشی و تعقیب و آزار، و تأکید بر آزادی و حق او برای داشتن حیاتی با کرامت در راستای شریعت اسلامی، ایفا کنند؛

با اعتقاد به این‌که نوع بشر که به مدارجی پیشرفته از علم مادی دست یافته است هنوز سخت نیازمند دین برای پشتیبانی از تمدن‌اش است و باقی خواهد ماند و محتاج نیرویی

---

۱. مجمع عمومی سازمان ملل. A/CONF.157/PC/62/Add.l8. ارائه شده به کنفرانس جهانی حقوق بشر. کمیته مقدماتی. جلسه چهارم. ژنو، ۱۹ آوریل– ۷ می ۱۹۹۳. بند ۵ دستور کار مقدماتی. منضم به قطع‌نامه‌ی P-49/19.

برانگیزاننده است که از حقوق‌اش حراست کند؛

با باور به این که حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی در اسلام جزئی از دین مسلمانان است و هیچ کس از بنیاد حق ندارد که آن‌ها را یکسره یا به طور جزئی به تعلیق در آورده، آن‌ها را نقض کرده یا به آن‌ها بی‌اعتنایی کند تا جایی که این‌ها احکام الهی تکلیف‌آوری هستند که در وحی الهی آمده‌اند که خداوند از طریق آخرین پیامبرش برای تکمیل پیام‌های الهی پیشین نازل کرده است و از این طریق رعایت آن‌ها را به منزله عبادت می‌داند و بی‌اعتنایی به آن‌ها یا نقض آن‌ها را امری منکر در دین می‌شمارد و لذا هر انسانی منفردا – و امت اسلامی به طور جمعی – مسئول تضمین آن است؛

عطف به اصول فوق‌الذکر، مواد زیر را اعلام می‌دارد:

**ماده ۱:**

الف. همه انسان‌ها خانواده‌ای واحد را تشکیل می‌دهند که اعضای‌اش در عبودیت خداوند و نسب بردن از آدم مشترک‌اند. همه آدمیان از حیث کرامت انسانی و تکلیف و مسئولیت‌هایشان بدون هیچ تبعیضی بر اساس نژاد، رنگ، زبان، جنسیت، عقیده دینی، گرایش سیاسی، منزلت اجتماعی یا سایر ملاحظات، برابر هستند. عقیده‌ی صحیح ضمانت تقویت این کرامت در کنار طریق تکامل انسان است.

ب. همه آدمیان رعیت خداوند هستند و محبوب‌ترین آن‌ها نزد خداوند کسی است که برای سایر رعایای خداوند مفیدتر باشد و هیچ کس بر دیگری برتری و امتیازی ندارد مگر به تقوا و عمل صالح.

**ماده‌ی ۲:**

الف. زندگی موهبتی است الهی و حق حیات برای هر انسانی تضمین شده است. این وظیفه افراد، جوامع و دولت‌هاست که مانع از تعرض به این حق شوند و ستاندن جان ممنوع است مگر به مقتضای شرع.

ب. توسل به شیوه‌هایی که ممکن است منجر به از میان بردن نسل آدمیان شود، حرام است.

ج. حفظ استمرار حیات آدمی در دوره‌ای که مشیت الهی به آن تعلق گرفته است، وظیفه‌ای واجب در شرع است.

د. سلامت تن آدمی حقی است ضمانت شده. این وظیفه دولت است که آن را تأمین کند و نقض این حق بدون جواز شرعی مجاز نیست.

**ماده ۳:**

الف. در مواقع استفاده از زور و در موارد درگیری‌های مسلحانه، قتل افرادی که در جنگ مشارکتی ندارند مانند سالخوردگان، زنان و کودکان مجاز نیست. مجروحان و بیماران حق برخورداری از مداوای پزشکی دارند؛ و اسرای جنگی حق اطعام، پناهگاه و لباس دارند. مثله کردن جنازه ممنوع است. تبادل اسرای جنگی وظیفه است و تمهید ملاقات خانواده‌هایی که تحت شرایط جنگی ازهم دور افتاده‌اند وظیفه است.

ب. قطع درختان، آسیب زدن به مزارع و بهائم، نابود کردن ساختمان‌ها و تأسیسات غیرنظامی دشمن از طریق توپ، انفجار یا طرق دیگر ممنوع است.

**ماده‌ی ۴:**

هر انسانی حق برخورداری از حرمت و نام نیک و آبروی خود در طول حیات و پس از مرگ را دارد. دولت و جامعه از جنازه او و مدفن‌اش حفاظت خواهد کرد.

**ماده ۵:**

الف. خانواده بنیان جامعه است و ازدواج اساس تکوین آن. مرد و زن حق ازدواج کردن دارند و هیچ تبعیضی برخاسته از نژاد، رنگ یا ملیت نباید مانع از برخورداری آن‌ها از این حق شود.

ب. جامعه و دولت همه موانع ازدواج را باید از میان بردارند و مراحل ازدواج را تسهیل کنند و حفظ خانواده و رفاه آن را ضمانت کنند.

**ماده ۶:**

الف. زن با مرد در کرامت انسانی مساوی است و از حقوقی برخوردار است در کنار تکالیفی که دارد؛ زن شخصیتی مدنی و استقلال مالی دارد و حق حفظ نام و نسب خود را دارد. شوهر مسئول حمایت و رفاه خانواده است.

**ماده ۷:**

الف. از لحظه تولد، هر کودکی حقوقی بر گردن والدین، جامعه و دولت دارد که

شامل پرستاری مناسب، تحصیل و مراقبت مادی، بهداشتی و اخلاقی است. هم جنین و هم مادر باید حفظ شوند و از مراقبت ویژه برخوردار شوند.
ب. والدین و کسانی که مسئولیتی از این قبیل دارند حق انتخاب نوع تحصیلی را که برای فرزندشان می‌خواهند دارند به شرط این‌که منفعت و آینده کودکان را بر حسب ارزش‌های اخلاقی و اصول شریعت در نظر داشته باشند.
ج. والدین هر دو حقوقی بر گردن فرزندان‌شان دارند و بستگان حقوقی بر گردن خویشاوندان بر حسب احکام شریعت دارند.

**ماده ۸:**

هر انسانی حق برخورداری از اهلیت شرعی خود از حیث تکالیف و التزامات خود دارد و اگر این اهلیت را از دست بدهد یا اهلیت او نقصان پیدا کند، حق داشتن قیم را دارد.

**ماده ۹:**

الف. طلب علم فریضه است و ارائه دانش وظیفه جامعه و دولت است. دولت باید راه‌ها و وسایل کسب علم را تأمین کند و تنوع آموزشی را بنا به مصلحت جامعه تأمین کند تا آدمی را قادر کند به آشنا شدن با دین اسلام و واقعیت‌های جهان برای خیر بشریت.
ب. هر انسانی حق برخورداری از آموزش دینی و دنیوی از نهادهای مختلف آموزشی و راهنمایی گرفتن از خانواده، مدرسه، دانشگاه، رسانه‌ها و غیره را دارد، به شکلی منسجم و متوازن که به پرورش شخصیت او، تقویت ایمان او به خداوند و تقویت احترام او به حقوق و تکالیف و دفع از آن‌ها کمک کند.

**ماده ۱۰:**

اسلام دینی فطری است. هر نوع اکراه آدمی یا بهره‌برداری از فقر یا جهل او برای گرداندن دین او به دینی دیگر یا به الحاد ممنوع است.

**ماده ۱۱:**

الف. انسان آزاد آفریده شده است و هیچ کس حق به بردگی گرفتن، تحقیر، ستم کردن بر او یا بهره‌کشی از او را ندارد و هیچ بندگی و عبودیتی جز در برابر خدا

نمی‌تواند وجود داشته باشد.
ب. استعمار از هر نوعی یکی از شنیع‌ترین اشکال بردگی و به شدت حرام است. کسانی که گرفتار استعمار هستند حق کامل آزادی و تعیین سرنوشت خود را دارند. وظیفه همه دولت‌ها و همه مردم است که از مبارزه مردم تحت استعمار برای از میان برداشتن همه انواع استعمار و اشغال، حمایت کنند و همه دولت‌ها و همه مردم حق حفظ هویت مستقل خود و اعمال سلطه خود بر ثروت و منابع طبیعی‌شان را دارند.

**ماده ۱۲:**

هر انسانی، در چارچوب شرع، حق آزادی نقل مکان و انتخاب مکان زندگی‌اش را دارد چه داخل کشورش باشد و چه خارج از آن و اگر تحت تعقیب و آزار قرار بگیرد حق دارد که از کشوری دیگر تقاضای پناهندگی کند. کشور محل پناهندگی حفاظت او را تأمین خواهد کرد تا به امنیت برسد، مگر این که این پناهندگی برخاسته از عملی باشد که شریعت آن را جرم می‌داند.

**ماده ۱۳:**

کار کردن حقی است که دولت و جامعه برای هر فردی که توانایی کار کردن داشته باشد تضمین کرده است. هر کسی آزاد خواهد بود تا بهترین کاری را که مناسب اوست و در جهت خیر او و جامعه است انتخاب کند. فرد استخدام شده حق امنیت و همه ضمانت‌های دیگر اجتماعی را دارد. نه می‌توان کاری فوق طاقت او به او واگذار کرد و نه باید در معرض اکراه یا بهره‌برداری یا آسیب دیدن به هر شکلی قرار بگیرد. او حق دارد - بدون هیچ تبعیضی میان مرد و زن - از دستمزد منصفانه برای کارش بدون تأخیر برخوردار شود و هم‌چنین مرخصی استحقاقی و ترفیعی را که سزاوار آن است داشته باشد. فرد استخدام شده ملزم به تعهد و دقت در کار خود است. اگر فرد استخدام شده و کارفرما در هر زمینه‌ای اختلاف داشته باشند، دولت برای حل و فصل دعوا مداخله خواهد کرد و به شکایت رسیدگی می‌کند، و بر حقوق تأکید می‌کند و عدالت را بدون جانب‌داری اجرا می‌کند.

**ماده ۱۴:**

هر کسی حق کسب مشروع را بدون احتکار، غش، اضرار به خود یا دیگری دارد. ربا

ممنوع مؤکد است.

**ماده ۱۵:**

الف. هر کسی حق تملك از طرق مشروع را دارد و حق برخورداری از مالکیت بدون ضرر به خود یا دیگران یا جامعه به طور کلی را دارد. سلب مالکیت مجاز نیست مگر به ضرورت منافع عامه و در ازای پرداخت فوری و منصفانه خسارت.
ب. مصادره اموال ممنوع است مگر به مقتضای شرع.

**ماده ۱۶:**

هر کس حق برخورداری از ثمره تولید علمی، ادبی، هنری یا فنی خود را دارد و حق حفظ عواید معنوی و مادی ناشی از آن را دارد به شرط آن‌که این تولید منافات با احکام شرعی نداشته باشد.

**ماده ۱۷:**

الف. هر کسی حق دارد که در محیطی پاکیزه و به دور از مفاسد و آلودگی‌های اخلاقی زندگی کند و در محیطی که مقوم پرورش فردی او باشد و این وظیفه دولت و جامعه به طور کلی است که این حق را تأمین کند.
ب. هر کسی حق برخورداری از مراقبت پزشکی و اجتماعی و امکانات عمومی‌ای را که جامعه و دولت در محدوده منابع موجودشان فراهم می‌کنند دارد.
ج. دولت حق فرد را نسبت به داشتن زندگی مناسب که او را قادر به تحقق تمام ضروریات خود و وعائله‌اش کند تأمین خواهد کرد که شامل غذا، لباس، مسکن، آموزش، مراقبت پزشکی و سایر نیازهای اولیه است.

**ماده ۱۸:**

الف. هر کسی حق زندگی در امنیت برای خود، دین‌اش، وابستگان‌اش، آبرو و اموال‌اش را دارد.
ب. هر کسی حق حریم خصوصی در شئون حیات‌اش را در خانه‌اش، در میان خانواده‌اش، نسبت به اموال‌اش و روابطش دارد. تجسس کردن در زندگی فرد مجاز

نیست، شنود کردن او یا لکه‌دار کردن نام نیک او روا نیست. دولت از فرد در برابر مداخله دلبخواهی حفاظت می‌کند.
ج. مسکن فرد حریم خصوصی غیر قابل تعدی در همه موارد است. نباید بدون اذن ساکنان یا به شیوه‌ای نامشروع وارد خانه‌ای شد و خانه‌ای را نباید خراب کرد یا تصرف کرد و ساکنان‌اش را اخراج کرد.

**ماده ۱۹:**

الف. همه افراد در پیشگاه قانون برابرند بدون هیچ تبعیضی میان حاکم و محکوم.
ب. حق توسل به عدالت برای هر فردی تضمین شده است.
ج. دین و بدهی اساسا فردی است.
د. هیچ جرم یا مجازاتی وجود نخواهد داشت مگر آن‌که شریعت آن را تمهید کرده باشد.
ه. هر متهمی بی‌گناه است تا زمانی که گناه او در محاکمه‌ای منصفانه ثابت شود و او در آن حق دفاع از خود را پیدا کند.

**ماده ۲۰:**

بازداشت فرد یا محدود کردن آزادی او یا تبعید و مجازات او بدون دلیل شرعی، مجاز نیست. قرار دادن فرد در معرض شکنجه بدنی یا روانی یا هر نوع دیگری از تحقیر، ستم یا شکستن کرامت او مجاز نیست. هم‌چنین مجاز نیست که فردی در معرض آزمایش پزشکی یا علمی بدون رضایت خود قرار بگیرد یا سلامتی یا زندگی‌اش در معرض خطر قرار بگیرد. هم‌چنین برقراری قوانین استثنایی که زمینه سلطه و اختیار تنفیذی را برای این اعمال فراهم کند مجاز نیست.

**ماده ۲۱:**

گروگان گرفتن به هر شکلی و به هر قصدی صراحتا ممنوع است.

**ماده ۲۲:**

الف. هر فرد حق ابراز آزادنه عقیده‌اش را به شکلی که مغایر با احکام شریعت نباشد

دارد.
ب. هر فردی حق دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر بر حساب ضوابط شریعت اسلامی را دارد.
ج. اطلاعات ضرورتی حیاتی برای جامعه است.
د. برانگیختن نفرت ملی گرایانه یا اعتقادی یا انجام هر کاری که تحریک به هر نوعی از تبعیض نژادی باشد مجاز نیست.

**ماده ۲۳:**

الف. ولایت امانت است؛ و استبداد و بهره‌برداری سوء از آن حرام مؤکد است تا حقوق اساسی انسان ضمانت شود.
ب. هر کسی حق مشارکت مستقیم یا غیر مستقیم در اداره امور عامه کشورش را دارد. فرد هم‌چنین حق تصدی منصب عمومی را بر حسب تمهیدات شریعت دارد.

**ماده ۲۴:**

همه حقوق و آزادی‌های مقرر در این اعلامیه مقید به احکام شریعت اسلامی است.

**ماده ۲۵:**

شریعت اسلامی مرجع واحد تفسیر و توضیح هر یک از مواد این اعلامیه است.

قاهره، ۱۴ محرم ۱۴۱۱ ه. ق.
پنجم آگوست ۱۹۹۰

## ضمیمه ج[1]

# ۲۲/۱۰ مبارزه با توهین به ادیان

شورای حقوق بشر
جلسه دهم
مورد ۱ دستور کار

A/HRC/1O/L.11
۱۲ می ۲۰۰۹

شورای حقوق بشر،

با تأکید بر عهد همه دولت‌ها تحت منشور سازمان ملل برای ترویج و تشویق احترام جهانی به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی و رعایت آن، بدون تمایز نژاد، جنسیت، زبان یا دین،

و هم‌چنین با تأکید بر این‌که همه‌ی حقوق بشر جهان‌شمول، انفکاک‌ناپذیر، به هم پیوسته و مرتبط با یکدیگر هستند،

و عطف به نتیجه مجمع جهانی سال ۲۰۰۵ که در قطع‌نامه ۶۰.۱ مورخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۰۵ توسط مجمع عمومی اتخاذ شد، که در آن مجمع بر مسئولیت‌های همه دولت‌ها در راستای منشور سازمان ملل، نسبت به احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی همه بدون تمایزی از هر نوعی تأکید کرد و اهمیت احترام به تنوع دینی و فرهنگی در سراسر جهان و احترام به آن را به رسمیت شناخت،

و با به رسمیت شناختن سهم ارزش‌مند همه ادیان در تمدن مدرن و سهمی که

1. http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/10session/A.HRC.10.L.11.pdf

گفت‌وگوی میان تمدن‌ها می‌تواند در بهبود آگاهی و درک ارزش‌های مشترک میان همه آدمیان داشته باشد،

با استقبال از عزم اعلامیه هزاره‌ی سازمان ملل، که در تاریخ هشتم سپتامبر ۲۰۰۰ اتخاذ شد تا اقداماتی را برای حذف اعمال رو به فزونی نژادپرستانه و خارجی‌هراسانه در بسیاری از جوامع اتخاذ کند و مروج سازگاری و رواداری بیشتر در همه جوامع باشد و به امید اجرای موثر آن در همه سطوح،

و در این زمینه با تأکید بر اهمیت اعلامیه دوربان و برنامه عملی که توسط کنفرانس جهانی علیه نژادپرستی، تبعیض نژادی، خارجی‌هراسی و عدم تحمل مرتبط با آن، اتخاذ شد که در دوربان در آفریقای جنوبی در سال ۲۰۱۱ برگزار شده است، با استقبال از پیشرفت حاصل شده در اجرای آن‌ها و با تأکید بر این‌که این‌ها بنیانی محکم را برای حذف همه انواع محنت‌ها و تجلیات نژادپرستی، تبعیض نژادی، خارجی‌هراسی و عدم تحمل مرتبط هستند،

با استقبال از همه برنامه‌های بین‌المللی و منطقه‌ای برای پیشبرد سازگاری میان‌فرهنگی و بین‌دینی، از جمله ائتلاف تمدن‌ها و گفت‌وگوی بین‌المللی درباره همکاری بین‌الادیانی برای صلح و سازگاری، و تلاش‌های ارزشمندشان در ترویج فرهنگی از صلح و گفت‌وگو در همه سطوح،

و هم‌چنین استقبال از گزارش‌های گزارش‌گر ویژه درباره صورت‌های معاصر نژادپرستی، تبعیض نژادی، خارجی‌هراسی و عدم تحمل مرتبط که به شورا در جلسات چهارم، ششم و نهم آن (A/HRC/4/19, A/HRC/6/6 و NHRC/9/12) تقدیم شده است، که در آن گزارش‌گر ویژه ماهیت جدی توهین به همه ادیان و نیاز به تکمیل راهبردهای حقوقی را برجسته کرده بود،

ضمن نگرانی عمیق با توجه به موارد عدم تحمل، تبعیض و اعمال خشونت‌آمیز علیه پیروان بعضی از ادیان که در بعضی نقاط جهان رخ می‌دهد، علاوه بر تصویر منفی بعضی از ادیان در رسانه‌ها و وضع و تنفیذ قوانین و راهکارهای اجرایی‌ای که مشخصا علیه افرادی با پیشینه قومی و دینی خاص تبعیض روا داشته و آن‌ها را هدف قرار می‌دهند، به ویژه اقلیت‌های مسلمان پس از حادثه یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱، که تهدید و مانعی بر سر راه برخورداری کامل آن‌ها از حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین هستند، با تأکید بر این‌که توهین به ادیان تعرضی جدی به کرامت انسان است و منجر به محدود کردن آزادی دین متمسکان و تحریک به تنفر و خشونت دینی می‌شود،

ضمن نگرانی عمیق با توجه به این‌که توهین به ادیان و تحریک به خشونت دینی به

طور کلی می‌تواند منجر به ناسازگاری اجتماعی و تعرض به حقوق بشر شود، و بیم‌ناک از بی‌عملی برخی از دولت‌ها در مبارزه با این گرایش بالنده و روش‌های تبعیض‌آمیز حاصل از آن علیه متمسکان به برخی ادیان و در این بستر، با تأکید بر نیاز به مبارزه موثر با توهین به همه ادیان و تحریک به تنفر دینی به طور کلی و علیه اسلام و مسلمانان به طور خاص،

با اعتقاد به این‌که احترام به تنوع فرهنگی، قومی، دینی و زبانی و هم‌چنین گفت‌وگو بین تمدن‌ها، برای صلح جهانی و تفاهم ضروری هستند، و تجلیات تبعیض فرهنگی و قومی، عدم تحمل دینی و خارجی‌هراسی مولد تنفر و خشونت در میان مردم و ملت‌ها هستند،

با تأکید بر نقش مهم آموزش در ترویج مدارا، که متضمن پذیرش از سوی عموم مردم و احترام آن‌ها به تنوع است،

با توجه به برنامه‌های مختلف منطقه‌ای و ملی برای مبارزه با عدم تحمل دینی و نژادی علیه گروه‌ها و جوامع خاص و، در این بستر، با تأکید بر نیاز به اتخاذ یک رهیافت جامع و غیر تبعیض‌آمیز برای اطمینان حاصل کردن از احترام به همه نژادها و ادیان،

با به یادآوردن قطع‌نامه ۱۹/۷ مورخ ۲۷ مارس ۲۰۰۸ و قطع‌نامه مجمع عمومی به شماره ۱۷۱/۶۳ مورخ ۱۸ دسامبر ۲۰۰۸،

۱. مطالعه کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل را در خصوص گردآوری قوانین و اجتهادهای موجود درباره توهین و نفرت از ادیان (A/HRC/9/25) و گزارش گزارش‌گر ویژه اشکال معاصر نژادپرستی، تبعیض نژادی، خارجی‌هراسی و عدم تحمل مرتبط (NHRC/9/12) که در جلسه نهم شورا تقدیم شده است، در نظر می‌آورد؛

۲. ابراز نگرانی عمیق می‌کند از قالب‌واره‌سازی منفی و توهین به ادیان و تجلیات عدم تحمل و تبعیض در امور دین یا عقیده که هنوز در جهان آشکار است و منجر به عدم تحمل علیه پیروان این ادیان شده است؛

۳. قویاً به خاطر همه اعمال خشونت روانی و فیزیکی و حمله، و تحریک به آن، علیه افراد بر مبنای دین یا عقیده‌شان و اعمالی که علیه کسب و کار آن‌ها، اموال‌شان، مراکز فرهنگی و مکان‌های عبادی‌شان انجام می‌شود و هم‌چنین هدف قرار دادن مکان‌های مقدس، نمادهای دینی و شخصیت‌های محترم همه ادیان، ابراز تأسف می‌کند؛

۴. ابراز نگرانی عمیق می‌کند به خاطر موارد جدی و مستمر قالب‌واره‌سازی‌های تعمدی از ادیان، متمسکان به آن‌ها و اشخاص مقدس در رسانه‌ها و هم‌چنین برنامه‌ها و دستور کارهایی که سازمان‌ها و گروه‌های تندرو دنبال می‌کنند که هدف‌شان ایجاد و

استمرار بخشیدن به قالب‌واره‌سازی‌ها از ادیان خاص است، به ویژه وقتی که دولت‌ها آن را روا می‌دانند؛

۵. با نگرانی عمیق متذکر می‌شود به تشدید حرکت‌های کلی توهین به ادیان و تحریک به تنفر دینی به طور کلی، از جمله پرونده‌سازی قومی و دینی اقلیت‌های مسلمان پس از حوادث تراژیک ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱؛

۶. این نکته را به رسمیت می‌شناسد که در بستر مبارزه با تروریسم، توهین به ادیان و تحریک به تنفر دینی به طور کلی تبدیل به عواملی وخیم‌کننده شده‌اند که سهمی در انکار حقوق و آزادی‌های اساسی اعضای گروه‌های هدف و انزوای اقتصادی و اجتماعی آن‌ها دارد؛

۷. در این زمینه ابراز نگرانی عمیق می‌کند که اسلام مکررا و به ناروا هم‌عنان تعرض به حقوق بشر و تروریسم قلمداد می‌شود و در این زمینه از قوانین و راهکارهای اجرایی‌ای که مشخصا برای کنترل و نظارت بر اقلیت‌های مسلمان طراحی شده‌اند و به آن‌ها داغ ننگ می‌زنند و به تبعیضی که این افراد تجربه می‌کنند مشروعیت می‌بخشند، ابراز تأسف می‌کند؛

۸ بار دیگر بر تعهد همه کشورها بر اجرای یکپارچه راهبرد ضد تروریسم جهانی سازمان ملل تأکید می‌کند که بدون رأی توسط مجمع عمومی در قطع‌نامه شماره ۲۸۸/۶۰ مورخ هشتم سپتامبر ۲۰۰۶ برگرفته شده و مجمع در قطع‌نامه شماره ۲۷۲/۶۲ مورخ پنجم سپتامبر ۲۰۰۸ بار دیگر آن را تأیید کرد، و در آن از جمله بار دیگر تأکید شده است که تروریسم نمی‌تواند و نباید با هیچ دین، ملیت، تمدن یا گروهی هم‌عنان دانسته شود و هم‌چنین نیاز است به تقویت تعهد جامعه جهانی به اقداماتی از جمله ترویج فرهنگ صلح و احترام به همه ادیان، عقاید و فرهنگ‌ها و جلوگیری از توهین به ادیان؛

۹. ابراز تأسف می‌کند از استفاده از رسانه‌های چاپی، صوتی-تصویری و الکترونیک، شامل اینترنت، و هر وسیله دیگری برای تحریک به اعمال خشونت‌آمیز، خارجی‌هراسی یا عدم تحمل مرتبط و تبعیض علیه هر دینی و هم‌چنین هدف قرار دادن نمادهای دینی و اشخاص مقدس؛

۱۰. تأکید می‌کند که چنان‌که در قانون حقوق بشر بین‌المللی مقرر شده است، از جمله در ماده ۱۹ و ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر و مواد ۱۹ و ۲۰ معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، هر کسی حق داشتن عقیده بدون مداخله و حق آزادی بیان را دارد که اعمال تکالیف و مسئولیت‌های ویژه‌ای را به همراه دارد و در نتیجه می‌تواند مشمول محدودیت‌هایی شود که فقط توسط قانون تمهید شده باشد و برای احترام به حقوق یا

آبروی دیگران، حفاظت از امنیت ملی یا نظم عمومی، سلامت عامه یا اخلاق عمومی و رفاه عمومی ضروری باشد؛

۱۱. بار دیگر تأکید می‌کند که نظر کلی شماره ۱۵ کمیته محو تبعیض نژادی، که در آن کمیته مقرر داشت که منع نشر و توزیع همه عقاید مبتنی بر برتری نژادی یا تنفر سازگار با آزادی عقیده و بیان است، به همان اندازه در مسأله تحریک به خشونت دینی قابل اجراست؛

۱۲. قویاً همه تجلیات و اعمال نژادپرستانه تبعیض نژادی، خارجی‌هراسی و عدم تحمل مرتبط علیه اقلیت‌های ملی یا قومی، دینی و زبانی و مهاجران و قالب‌واره‌سازی‌هایی را که اغلب برای آن‌ها به کار گرفته می‌شود، از جمله بر اساس دین یا عقیده، محکوم می‌کند و از همه کشورها مصرانه می‌خواهد که هنگام بروز چنین اعمال، تجلیات یا بیان‌های خارجی‌هراسانه یا نارواداارنه، قوانین موجود را به کار بسته یا تقویت کنند تا مصونیت از کسانی که مرتکب چنین اعمالی می‌شوند سلب شود؛

۱۳. مصرانه از همه کشورها می‌خواهد که در چارچوب نظام‌های حقوقی و قانون اساسی مرتبط‌شان، حفاظت‌های کافی را در برابر اعمال نفرت‌آمیز، تبعیض، ارعاب و تحکمی که حاصل از توهین به ادیان و تحریک به تنفر دینی به طور کلی می‌شوند ارائه کنند و همه اقدامات ممکن را برای ترویج مدارا و احترام به همه ادیان و عقاید انجام دهند؛

۱۴. تأکید می‌کند به نیاز بر مبارزه با توهین به ادیان و تحریک به تنفر دینی به طور کلی از طریق راهبرد فراهم کردن و سازگار کردن اقدامات در سطوح محلی، ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی از طریق آموزش و آگاهی‌سازی؛

۱۵. از همه کشورها می‌خواهد که بیشترین تلاش را بر حسب قوانین ملی‌شان و سازگار با قانون بین‌المللی حقوق بشر و قوانین بشردوستانه انجام دهند تا اطمینان حاصل کنند که مکان‌ها و محل‌های دینی، مقبره‌های مقدس و نمادها به طور کامل مورد احترام قرار بگیرند و حفاظت شوند و اقداماتی مضاعف در مواردی انجام دهند که در برابر بی‌حرمتی یا ویرانی آسیب‌پذیر هستند؛

۱۶. خواهان تقویت تلاش‌های بین‌المللی برای پشتیبانی از گفت‌وگوی جهانی برای ترویج فرهنگ مدارا و صلح در همه سطوح، مبتنی بر احترام به حقوق بشر و تنوع ادیان و عقاید است و مصرانه از کشورها، سازمان‌های غیر دولتی، رهبران دینی و هم‌چنین رسانه‌های چاپی و الکترونیک می‌خواهد که از چنین گفت‌وگویی پشتیبانی و حمایت کنند؛

۱۷. ابراز سپاس می‌کند نسبت به کمیساریای عالی حقوق بشر برای برگزاری سمیناری در اکتبر ۲۰۰۸ درباره آزادی بیان و حمایت از تنفر دینی که منجر به تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت می‌شود، و از ایشان درخواست می‌کند این برنامه را ادامه دهند با این دیدگاه که سهمی عینی در جلوگیری و حذف انواع تحریک و عواقب قالب‌واره‌سازی‌های منفی از ادیان یا عقاید و پیروان‌شان برای حقوق بشر این افراد و جوامع‌شان، داشته باشد؛

۱۸. از گزارش‌گر ویژه اشکال معاصر نژادپرستی، تبعیض نژادی، خارجی‌هراسی و عدم تحمل مرتبط درخواست می‌کند که همه تجلیات توهین به ادیان، و به ویژه لوازم جدی اسلام‌هراسی، برخورداری پیروان‌شان از همه حقوق را به شورا در جلسه دوازدهم گزارش کند؛

۱۹. از کمیساریای عالی حقوق بشر درخواست می‌کند که در جلسه دوازدهم گزارشی به شورا بدهد درباره اجرای قطع‌نامه حاضر، از جمله درباره ارتباط احتمالی میان توهین به ادیان و بالا گرفتن تحریک، عدم تحمل و تنفر در بسیاری از نقاط جهان.

جلسه چهل و سوم
۲۶ مارس ۲۰۰۹

# واژه‌نامه

**اهل کتاب:** در فقه اسلامی، اصطلاحی است برای یهودیان و مسیحیانی که سنت کتاب الهی مشترکی دارند که به باور مسلمانان در نهایت به اسلام ختم شده است. بعضی زرتشتیان و صابئیان را نیز در این زمره می‌گنجانند.

**احمدی:** مربوط به فرقه‌ای که میرزا غلام احمد (م. ۱۹۰۸) در هند پایه‌گذاری کرد. بسته به تفاسیر، او یا پیامبری جدید دانسته می‌شود یا اصلاح‌گری اسلامی. احمدی‌های به خاطر پذیرفتن پیامبری پس از حضرت محمد به کفر متهم شده‌اند و پاکستان رسما آن‌ها را غیر مسلمان می‌داند.

**بهایی:** مربوط به دینی که میرزا حسینعلی نوری، ملقب به بهاءالله، در ایران پایه‌گذاری کرد و توسط فرزند ارشدش، عبدالبهاء (۱۸۴۴-۱۹۲۱) آن را تبلیغ کرد. بهاییت سلسله پیامبران را همچون ابراهیم، موسی، عیسی، زرتشت، محمد و باب محترم می‌شمارد که آن‌ها را در معرض اتهام ارتداد از اسلام قرار می‌دهد. روحانیون شیعه ایران دیرزمانی است که این دین را محکوم کرده‌اند و از زمان انقلاب اسلامی، بهاییان آماج تعقیب‌های بسیار خشن بوده‌اند.

**برقع:** پوششی چادر مانند که قطعه‌ای مشبک در برابر چشمان دارد و به پوشنده اجازه می‌دهد از درون آن، بیرون را ببیند. در بسیاری از مناطق محافظه‌کار افغانستان و پاکستان

زنان تحت فشارهای اجتماعی و دینی ملزم به پوشیدن آن هستند.

**چادر:** قطعه پارچه‌ای نیم‌دایره‌ای بزرگ که امروزه معمولاً سیاه است و به شکلی پیچیده می‌شود که تمام بدن زن جز صورت و دست‌ها را می‌پوشاند. چادر که معمولاً زنان طبقات پایین‌تر در ایران آن را می‌پوشند، پس از انقلاب اسلامی به عنوان شکل مطلوب پوشش اسلامی توسط مقامات رسمی تحمیل شد.

**هم‌نواگرایی:** در بستر ادبیات توجیه‌گرانه‌ای که در این کتاب بررسی شده است، یعنی فرافکنی به گذشته‌ی تحولات معتبر مدرن در تمدن غربی به گذشته‌ی قلمداد شده اسلامی برای نشان دادن این‌که اسلام این تحولات را پیش‌بینی کرده بود.

**قبطیان:** بسته به سیاق، ساکنان قبطی‌زبان مسیحی مصر در زمان حمله‌ی اعراب یا بازمانده‌های این گروه. قبطیان زبان عربی را برگرفته‌اند ولی پیوندهای مسیحی‌شان را حفظ کرده‌اند. جامعه آن‌ها به خاطر دین‌گردانی‌های گسترده به اسلامی کوچک شده است و اکنون اقلیتی در معرض تهاجم در مصر است.

**نسبی‌گرایی فرهنگی:** نفی این سخن که معیارهای جهان‌شمول را می‌توان به نحو معتبری برای داوری درباره فرهنگ‌های خاص، بر اساس این فرض به کار برد که فرهنگ‌ها تنها زمانی می‌توانند منصفانه داوری شوند که بر حسب نظام‌های ارزشی درونی‌شان سنجیده شوند.

**ذمی:** رعیتی غیر مسلمان که تحت حاکمیت مسلمانان زندگی می‌کند و در ازای پرداخت مالیاتی ویژه به حاکم مسلمان از حفاظت برخودار است و جایگاه و منزلتی فروتر را پذیرفته و تحت حاکمیت احکام اسلام زندگی می‌کند.

**دروزیان:** مربوط به فرقه‌ای که ابتدا یکی از شعبه‌های اسلام اسماعیلی بوده ولی گسسته از اسلام قلمداد می‌شود و اکنون در ناحیه شام به ویژه در لبنان متمرکز است.

**فقیه (ج. فقها):** عالمی اسلامی که آموزش‌های عالی در اجتهاد اسلامی دیده است.

**حجاب:** اصطلاحی بسیار مبهم که از آن برای ارجاع به نسخه‌هایی متنوع از پوشش عفیفانه اسلامی برای زنان استفاده می‌شود. حجاب بالقوه اشاره به هر چیزی، لباس پوشاننده‌ای از چادر گرفته تا روسری دارد که همراه سایر البسه متعارف امروزی پوشیده می‌شود.

**اسلامی‌سازی:** هدف بسیاری از برنامه‌هایی که پیشنهاد شده‌اند این بوده است که غربی‌گرایی دولت‌ها و نظام‌های حقوقی را در کشورهای مسلمان معکوس کنند. برنامه‌های اسلامی‌سازی با ایدئولوژی به شمار آوردن اسلام، به طور معمول فرض می‌کنند که احیای شریعت اسلام و تقویت اخلاقیات اسلامی آفات و عیوب کشورهای

مسلمان را درمان خواهد کرد و آن‌ها را قادر خواهد ساخت که مانع چپاول غربیان شوند و عصر تازه‌ای از عدالت، رفاه و سازگاری اجتماعی آغاز خواهد شد.

**جهاد**: اصطلاحی با معنایی متنوع، ولی اساسا به معنای مبارزه برای اهداف اسلامی. جهاد بالقوه شامل جنگ واقعی علیه کفار است ولی می‌تواند معنای کوشش فردی مومن برای دنبال کردن تعالیم اسلام و خدمت به دین را نیز بدهد.

**جزیه**: مالیاتی که نوعی خراج به حساب می‌آید که رعایای غیر مسلمان باید به حاکمان مسلمان‌شان بپردازند.

**مذهب (ج. مذاهب)**: مربوط به شاخه‌های متمایز در فقه و اجتهاد است که تبلورش مکاتب متمایزی است که روش‌شناسی و احکام خاص خودشان را دارند.

**ملت**: اصطلاحی عثمانی برای سازمان‌دهی به جامعه است که در آن حاکمان سنی به جوامع مختلف اجازه هم‌زیستی بر مبنای عقیده دینی‌شان (کاتولیک، ارتودوکس یونانی، یهودی و از این قبیل) را می‌دادند. این جوامع غیر مسلمان می‌توانستند از میزان کمی از اختیار و خویش‌فرمایی برخوردار باشند تا زمانی که به سلطان عثمانی وفادار می‌مانند و مالیات لازم را پرداخت می‌کردند.

**محتسب**: در جوامع سنتی اسلامی، نوعی بازرس بازار و مراقب امنیت عمومی است که هم‌چنین وظیفه برقراری آداب و احکام اسلامی را نیز دارد. در سیاق امروزی، بیشتر مسئولی است که مکلف به شناسایی و مجازات تخلف از آداب محافظه‌کارانه است.

**معتزله**: جریانی عقل‌گرا در اندیشه اسلامی سده‌های میانه که همیشه طنینی از افکارش در اندیشه شیعی وجود داشته است و به نظر می‌رسد که اخیرا در میان اصلاح‌گران اسلامی و مروجان مواضع پیشرو اقبال یافته‌اند.

**اخوان المسلمین**: یکی از تأثیرگذارترین گروه‌های خواستار اسلامی‌سازی. این گروه که در سال ۱۹۲۸ در مصر پایه‌گذاری شد، گروهی است سنی مذهب که هم‌چنان برنامه ایجاد دولت، قانون و جامعه را بر حسب احکام اسلامی برای برقراری جامعه اسلامی آرمانی دنبال می‌کند. اعضای اخوان المسلمین مانند «حسن البنا» و «سید قطب»، پیروان بسیاری به دست آورده‌اند.

**شرق‌شناسی /اورینتالیسم**: پس از انتشار کتاب برانگیزاننده‌ی ادوارد سعید، «شرق‌شناسی» در سال ۱۹۷۸، این اصطلاح هم‌عنان نقد او از دانشوری غربی است. او ادعا داشت به این منظور طراحی شده است که مسلمانان خاورمیانه‌ای را غرق در فرهنگی عجیب و غریب و بدوی نشان بدهد. این تصویر، تصویری بود که قدرت‌های اروپایی می‌توانستند از آن برای توجیه سیاست‌های امپریالیستی‌شان استفاده کنند و آن را طوری نشان بدهند که

گویی راهی است برای آوردن پیشرفت و روشنگری به تمدنی گرفتار جهل و تاریکی.

**پرده:** سیستمی برای نگاه داشتن زنان در انزوا و جدا کردن آن‌ها از مردانی که خویشاوندشان نیستند واطمینان حاصل کردن از این‌که اگر از خانه بیرون می‌روند، پوشیده باشند و در معیت یکی از اعضای ذکور خانواده. این سیستم اغلب مرتبط است با شبه قاره هند.

**قانون:** اصطلاحی برگرفته از یونانی که در اشاره به قانون سکولار به کار می‌رود، به ویژه قانون‌های تدوین‌شده. (همه اصطلاحات قانونی اسلامی مشتق از عربی است).

**شریعت:** مجموعه احکام اسلامی که با استفاده از روش‌شناسی‌های مجاز از منابع اسلامی، قرآن و سنت مشتق می‌شود.

**شیعی:** مربوط به شاخه‌ای از اسلام که پیرواناش از سنی‌ها بر این اساس جدا شدند که معتقدند هدایت الهی پیامبر از طریق خویشاوندان او به ارث رسیده است. شیعیان باور دارند که علی، داماد پیامبر، جانشین بر حق اوست و تنها ذریه پیامبر، مشهور به امامان، می‌توانند بر جامعه‌ی اسلامی حکومت کنند.

**صوفی:** مربوط به سنت عارفانه در اسلام که در آن مومن جویای یکی شدن با خدا از طریق تجربه عرفانی است.

**سنت:** کمابیش آداب زندگی حضرت محمد است که هنجاری قلمداد می‌شود. سنت در روایت‌هایی مشهور به حدیث، گفته‌ها و اعمال حضرت محمد آمده است که منبع مهمی برای راهنمایی مسلمانان است. این روایت‌ها در مجموعه‌های مختلفی گرد آمده‌اند که محتویات‌شان می‌توانند تفاوت‌های مهمی داشته باشند.

**سنی:** مربوط به فرقه اکثریت اسلام. سنی‌های اولیه ولایت خلفایی را که جانشین پیامبر شدند می‌پذیرند و موضع شیعیان را رد می‌کنند که علی جانشین بر حق اوست. طی قرن‌ها، سنی‌ها فقهی تولید کردند که تفاوت‌های مهمی با سنت شیعی دارد و درون سنتشان چهار مکتب جدای فقهی شکل گرفته است.

**تشیع دوازده امامی:** بزرگ‌ترین شاخه تشیع. پیرواناش اعتقاد دارند که آخرین امام از سلسله امامان، دوازدهمین‌شان است. پس از غیبت او این شیعیان که محروم از رهبری شده‌اند به فقهای برجسته اسلامی برای راهنمایی روی آورده‌اند و منتظر ظهور امام غایب‌شان هستند. منطقه جغرافیایی تمرکز شیعیان دوازده امامی طی قرن‌ها تغییر کرده است. امروزه اکثریت آن‌ها در آذربایجان، بحرین، ایران و عراق زندگی می‌کنند.

**علما:** اصطلاحی است که عمدتا به دانشوران و فقهای اسلامی اطلاق می‌شود.

**امت:** جامعه مسلمانان که اغلب متضمن ارجاع به دوره اولیه تاریخ اسلامی است که

مسلمانان یک جامعه دینی و سیاسی واحد داشتند و برای بسیاری هم‌چنان یک آرمان است.

**وهابی:** مربوط به فرقه‌ای در اسلام است که در عربستان سعودی مسلط هستند و نام‌اش را از بنیان‌گذارش محمد بن عبدالوهاب (۱۷۰۳-۱۷۹۲) می‌گیرد.

# کتاب‌شناسی و منابع

با توجه به ادبیات بالنده و وب‌سایت‌های رو به رشدی که درباره اسلام و حقوق بشر در خاورمیانه وجود دارند، این کتاب‌شناسی تنها نمونه‌ای کوچک و برگزیده است. تلاش شده است تا مطالبی را که شامل موضوعات مختلف است، بدون این‌که القاء شود که آثار نقل نشده فاقد اعتبار هستند، این‌جا فهرست کنیم.

## سرچشمه‌ها و مبانی نظام حقوق بشر سازمان ملل

Lindholm, Tore. “Prospects for Research on the Cultural Legitimacy of Human Rights: The Cases of Liberalism and Marxism.” *In Human Rights in Cross Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, ed. Abdullahi An-Naʿim. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, 387-426.

یک اثر مهم و اصیل در بررسی مبنای فلسفی اعلامیه جهانی حقوق بشر.

Morsink, Johannes. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

تاریخی ارزش‌مند و مفصل از روند منجر به تولید اعلامیه جهانی حقوق بشر.
Waltz, Susan E. "Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States." *Human Rights Quarterly* 26 (November 2004): 799-844.

مروری بر نظرهای مهمی سفرای کشورهای مسلمان در تهیه پیش‌نویس ابزارهای حقوق بشر.

"Universalizing Human Rights: The Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights." *Human Rights Quarterly* 23 (2001): 44-72.

بررسی مهمی از این که چطور ابزارهای حقوق بشری سازمان ملل توسط سفرای کشورهای کوچک‌تر شکل گرفت.

میراث اسلامی و حقوق بشر

Abou El Fadl, Khaled. "The Human Rights Commitment in Modern Islam." *In Human Rights and Responsibilities in the World Religions,* eds. Joseph Runzo, Nancy M. Martin, and Arvind Sharma. Oxford: Oneworld, 2003, 331-340.

تأملاتی درباره این که چطور مسلمانان می‌توانند میراث دینی‌شان را بازاندیشی کنند و ارزش‌های اسلامی هم‌نوا با حقوق بشر را پیدا کنند.

Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women. Oxford: Oneworld, 2003.

چالشی شدید در برابر رهیافت‌های مستبدانه به شریعت اسلامی و نقدی ویرانگر بر روش‌های زیربنایی قرائت منابع اسلامی که خواستار فرودست بودن زنان مسلمان در برابر اتوریته مردانه است.

Cohen, Joshua, and Ian Lague, eds. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press, 2002.

خالد ابوالفضل رواداری را بررسی می‌کند؛ دیگران پاسخ می‌دهند و موضع او را نقد می‌کنند.

Goodman, Lenn. *Islamic Humanism.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

بررسی عناصر انسان‌گرایانه‌ای که در میراث اسلامی وجود دارد.

Kugle, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims.* Oxford: Oneworld, 2010.

ارزیابی مفصل و موشکافانه‌ای از میراث اسلامی در خصوص جنجال‌های معاصر درباره حقوق هم‌جنس‌گرایان.

Kurzman, Charles, ed. Liberal Islam: *A Sourcebook.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

نوشته‌هایی از شمار زیادی از روشنفکران لیبرال مسلمان درباره موضوعاتی از قبیل دموکراسی، حقوق زنان و غیر مسلمانان، و آزادی اندیشه.

Lawyers Committee for Human Rights. Islam and Equality: *Debating the Future of Women's and Minority Rights in the Middle East and North Africa*. New York: Lawyers Committee for Human Rights, 1999.

گفت‌وگوهایی میان شرکت‌کنندگان در کنفرانسی درباره حقوق بین‌الملل، حقوق بشر و اسلام که بر سر این بحث می‌کنند که آیا می‌تواند برابری را در چارچوبی اسلام تمهید کرد یا نه.

Mernissi, Fatima. Islam and Democracy: *Fear of the Modern World*, trans. Mary Jo Lakeland. Reading, MA: Addison-Wesley, 1992.

استدلالی از سوی یک مدافع برجسته مراکشی حقوق بشر و دموکراسی که موانعی را به چالش می‌کشد که ادعا می‌شود اسلام در برابر دموکراسی ایجاد می‌کند.

Sadri, Mahmoud, and Ahmad Sadri, eds. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

همچنین بنگرید به وب‌سایت سروش:

http://www.drsoroush.com/English.htm

طرح‌هایی برای رهیافت‌هایی روشن‌اندیشانه و خردگرایانه به فهم اسلام از سوی یکی از فیلسوفان برجسته ایرانی که ابتدا از مدافعان انقلاب ایران بود و اکنون یکی از مشهورترین معترضان کشور است.

Safi, Omid, ed. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 2005.

مجموعه‌ای از مقالات مسلمانانی که به سود تفسیری مترقی از اسلام در موضوعات مختلف استدلال می‌کنند.

Taji-Farouki, Suha, ed. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

مقالاتی که گرایش‌های فعلی مختلفی را درباره تفسیر قرآن در میان مسلمانان لیبرال ارائه می‌کند و اهمیت روش‌شناسی‌های تفسیر را برای بیرون کشیدن لوازم متن نشان می‌دهد.

## حقوق بشر و فرهنگ

Engle, Karen. “Culture and Human Rights: The Asian Values Debate in Context.” *New York journal of International Law and Politics* 32 (2000): 291-333.

تشریح بسیار جالبی از بحث درباره‌ی ارزش‌های آسیایی و تحلیلی از این‌که چطور مخالفت‌های «فرهنگی» با حقوق بشر بین‌المللی می‌تواند در واقع پوششی برای دغدغه‌هایی دیگر باشد.

Howland, Courtney W, ed. *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women.* New York: St. Martin’s Press, 1999.

مجموعه‌ای از مقالات که با پیامدها و لوازم بنیادگرایی‌های مختلف برای حقوق بشر زنان در می‌پیچد.

Mayer, Ann Elizabeth. “Shifting Grounds for Challenging the Authority of Interna tional Human Rights Law: Religion as a Malleable and Politicized Pretext for Governmental Noncompliance with Human Rights.” *In Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism,* ed. Andras Sajo. Leiden: MartinusNijhoff, 2004, 349-374.

تحلیلی از مواضع متغیر ایران درباره جهان‌شمولی حقوق بشر در طی چندین دهه که امکان‌های سیاسی مخالفت‌های «اسلامی» را با قانون حقوق بشر بین‌المللی نشان می‌دهد.

“Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?” *Michigan Journal of International Law* 15 (1994): 307-404.

واشکافی این‌که چطور الگوی برخورد تمدن‌های هانتینگتون تصویری نادرست از واکنش‌های مسلمانان به حقوق بشر ارائه می‌کند و نظریه او را با بحث‌هایی در کنفرانس حقوق بشر وین در سال ۱۹۹۳ مرتبط می‌کند.

## فمینیسم و فمینیسم اسلامی

Afkhami, Mahnaz, ed. Faith and Freedom: *Women's Human Rights in the Muslim World*. New York: I. B. Tauris, 1995.

مجموعه‌ای از مقالات از جنبه‌های مختلف حقوق بشر زنان در کشورهای مسلمان.

Afkhami, Mahnaz, and Haleh Vaziri. Claiming Our Rights: *A Manual for Women's Human Rights Education in Muslim Societies*. Bethesda, MD: Sisterhood Is Global, 1996.

اثری پیشرو که معضلات حقوق بشری در زندگی واقعی را برای زنان مسلمان ارائه می‌کند تا مطالعه شده، در فضاهای گروهی بحث و حل و فصل شوند.

Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1991.

تفسیر دوباره میراث اسلامی از دیدگاه یک فمینیست عرب.

Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

An important account of competing Iranian feminist and conservative readings of the Islamic sources, with attention to the important feminist work of the cleric Mohsen Saidzadeh.

روایتی مهم از قرائت‌های رقیب فمینیستی ایرانی و محافظه‌کارانه منابع اسلامی با توجه به اثر فمینیستی مهم محسن سعیدزاده.

Moghadam, Val. "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debates." SIGNS: *Journal of Women in Culture and Society* 27 (2002): 1136-1171.

مقایسه‌ای عمیق بین فمینیسم اسلامی و همتای سکولار آن.

## مسائل حقوق بشری در جمهوری اسلامی ایران

Abrahamian, Ervand. *Tortured Confessions*. Berkeley: University of California Press, 1999.

ارزیابی عمیقی از این‌که چطور شکنجه در جمهوری اسلامی منعکس‌کننده ایدئولوژی اسلامی ایران است.

Afshari, Reza. *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

نقدی گزنده بر کارنامه حقوق بشری جمهوری اسلامی با تحلیل‌هایی بسیار ارزش‌مند از منابع اصیل فارسی.

Khorasani, Noushin Ahmadi. *Iranian Women's One Million Signatures Campaign for Equality: The Inside Story.* Women's Learning Partnership Translation Series. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2009.

روایتی دست اول از این که چطور زنان ایرانی به دنبال جلب حمایت توده‌ها برای فکر برابری زنان رفتند.

Mir-Hosseini, Ziba, and Richard Tapper. *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform.* London: I. B. Tauris, 2006.

بررسی مهمی از بستر سیاسی تلاش اصلاح‌طلبان ایرانی برای دموکراسی، با ارزیابی نوشته‌ها و فعالیت‌های یکی از برجسته‌ترین روحانیان معترض ایران.

Schirazi, Asghar. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic.* New York: I. B. Tauris, 1997.

روایتی مبسوط از قانون اساسی ایران و بستر سیاسی و حقوقی آن.

## سیاست حقوق بشر

Abirafeh, Lina. *Gender and International Aid in Ajghanistan: The Politics and Effects of Intervention.* Jefferson, NC: McFarland, 2009.

تحلیلی موشکافانه از چاله‌هایی که بر سر راه طرح‌های کمک‌رسانی غربی مبتنی بر فلسفه جریان‌سازی اصلی جنسیت وجود دارد که فاقد آشنایی با واقعیت‌های فرهنگ و سیاست افغان هستند.

al-ʿAzm, Sadiq Jalal. "The Importance of Being Earnest About Salman Rushdie." *Die Welt des Islams* 31 (1991): 1-49.

بررسی بستر و اهمیت پرونده رشدی توسط یک فیلسوف برجسته عرب.

Bennoune, Karima. "Toward a Human Rights Approach to Armed Conflict: Iraq 2003." U.C-*Davis Journal of International Law and Policy* 11 (2004): 171-228.

تفحصی درباره این که چطور قانون حقوق بشر بین‌المللی و قانون بشردوستانه بین‌المللی باید درباره حمله آمریکا به عراق و اشغال آن کشور نیز به کار بسته شود.

Chase, Anthony Tirado, and Amr Hamzawy, eds. *Human Rights in the Arab World: Independent Voices*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

مقالاتی از نویسندگان عرب و غربی درباره جنجال‌های مختلف معاصر درباره مبارزه برای پیشبرد حقوق بشر در جوامع عرب که شامل ابعاد اسلامی و سکولار می‌شود.

Danchin, Peter G. "US Unilateralism and the International Protection of Religious Freedom: The Multilateral Alternative." *Columbia Journal of Transnational Law* 41 (2002): 33-135.

تشریح الگوهای آمریکایی امتیاز دادن به آزادی دین در برابر سایر حقوق بشری و رهیافت یکجانبه‌گرایانه قانون بین‌المللی آزادی دین آمریکا.

Franks, Mary Ann. "Obscene Undersides: Women and Evil Between the Taliban and the United States." *HYPATIA* 18 (2003): 135-155.

بررسی ستم‌هایی که بر زنان افغان می‌رود و عیب جستن از سیاست‌های طالبان و آمریکا.

Klausen, Jytte. *The Cartoons That Shook the World*. New Haven: Yale University Press, 2009.

مروری استخوان‌دار بر جنجال کاریکاتورهای دانمارکی.

Mendez, Juan E., and Javier Mariezcurrena. "Prospects for Human Rights Advocacy in the Wake of September 11, 2001." *Law and Inequality Journal* 22 (2004): 223-263.

سنجش‌هایی از سیاست‌ها و رفتارهای مشکل‌دار آمریکا در جنگ علیه تروریسم و بررسی عواقب آن‌ها برای جنبش حقوق بشر.

Risse, Thomas, Stephen Ropp, and Kathryn Sikkink, eds. *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

پیشنهادهایی برای طرح‌سازی از مراحلی که از طریق آن‌ها قانون حقوق بشر بین‌المللی به نظام‌های حقوقی محلی رسوخ می‌کند.

Waltz, Susan E. *Human Rights and Reform: Changing the Face of North African Politics*. Berkeley: University of California, 1995.

با تکیه بر پژوهش‌های مفصل، بحثی است از این‌که چطور فعالیت حقوق بشری در شمال آفریقا شکل گرفت و چطور بر فضای سیاسی اثر گذاشت.

Whitaker, Brian. *Unspeakable Love: Gay and Lesbian Life in the Middle East.* Berkeley: University of California Press, 2006.

روایتی موشکافانه و حساس به قلم روزنامه‌نگاری برجسته از بسیاری از ابعاد زندگی‌های دشوار مردان و زنان هم‌جنس‌گرا در خاورمیانه و بستر سیاسی اطراف آن‌ها.

Wickham, Carrie. "The Problem with Coercive Democratization: The Islamist Response to the US Democracy Reform Initiative." *Muslim World Journal of Human Rights* 1 (2004).

به نشانی زیر موجود است:

http://www.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?artide=1018&context= mwjhr.

تحلیلی عمیق از این‌که چطور برنامه‌های آمریکا برای گسترش دموکراسی در کشورهای عرب باعث برانگیختن واکنش‌های منفی میان اسلام‌گرایانی شده است که این برنامه‌ها را از لحاظ فرهنگی توهین‌آمیز و آکنده از ریاکاری می‌دانند.

## سایت‌های اینترنتی حاوی اطلاعات و لینک‌های مفید

AHR.

شناسه حقوق بشر عرب که لینک‌های فراوانی به کمیته‌های حقوق بشر سازمان ملل، گزارش‌های حقوق بشری کشورها که به سازمان ملل تقدیم شده است، تصویب معاهده‌های حقوق بشر و بعضی از سازمان‌های حقوق بشری دارد:

http://www.arabhumanrights.org/en/

al-bab (Arab Gateway)-Human rights,

پایگاه حقوق بشری الباب، با لینک‌هایی به اعلامیه‌های مرتبط درباره حقوق بشر، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، گزارش‌های حقوق بشری سازمان‌های غیر دولتی و دولت‌ها، و گزارش‌هایی درباره بعضی کشورهای خاص عرب:

http://www.al-bab.com/arab/human.htm

Islam and Human Rights, School of Law, Emory University.

اسلام و حقوق بشر، دانشکده حقوق دانشگاه اموری:

وب‌سایتی که وقف موضوعات اسلام و حقوق بشر است با لینک‌های فراوانی

به انتشارات، کتاب‌شناسی‌ها، مطالب مربوط به فعالیت‌های حقوق بشری و سایر منابع مفید:

http://www.law.emory.edu/IHR/

LGBT Rights.

دیده‌بان حقوق بشر برنامه لزبین، گی، دوجنسی، تراجنسی (LGBT) ایجاد کرده است و وب‌سایتش گزارش‌هایی درباره مسائل‌شان در اطراف جهان، از جمله در خاورمیانه، ارائه می‌کند:

http://www.hrw.org/en/category/topic/lgbt-rights

Qantara.de.

گفت‌وگو با جهان اسلام، با لینک‌های بسیار به نهادهای حقوق بشر و سازمان‌های غیر دولتی، اسناد و گزارش‌های حقوق بشری، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، اعلامیه قاهره و اسنادی مشابه:

http://www.qantara.de/webcom/show_link.php/_c-449/i.html

University of Minnesota Human Rights Library.

کتابخانه حقوق بشر دانشگاه مینه‌سوتا، لینک‌های مربوط به اسلام و حقوق بشر شامل اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی:

http://www1.umn.edu/humanrts/links/islam.html

کتابخانه حقوق بشر دانشگاه مینه‌سوتا، لینک‌های مربوط به خاورمیانه که بعضی از آن‌ها به اسلام و حقوق بشر مرتبط هستند:

http://www.umn.edu/humanrts/links/mideast.html

Muslim World Journal of Human Rights. Published by the Berkeley Electronic Press, with scholarly articles on human rights issues in Muslim societies:

مجله‌ای که توسط انتشارات الکترونیک برکلی منتشر می‌شود و مقالاتی علمی درباره مسائل حقوق بشر در جوامع مسلمان دارد:

http://www.bepress.com/mwjhr/

## شناسه‌های عمومی برای ارزیابی‌های تطبیقی کارنامه‌های توسعه در کشورهای خاورمیانه

شاخص‌های کشورداری جهانی بانک جهانی

http://data.worldbank.org/data-catalog/worldwide-governance-indicators

مروری است بر شاخص‌های کشورداری ۲۱۲ کشور در دوره ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۸ که بسیاری از کوتاهی‌های کشورداری در کشورهای خاورمیانه را نشان می‌دهد که بسیاری از آن‌ها به نوبه خود ارتباط درونی با نقصان‌های حقوق بشر دارند.

برنامه توسعه سازمان ملل، گزارش توسعه انسانی عرب سال ۲۰۰۴.

به سوی آزادی در جهان عرب:

http://hdr.undp.org/en/reports/regionalreports/arabstates/name,3278,en.html

سنجشی انتقادی توسط متخصصان توسعه از این‌که چطور فقدان آزادی در کشورهای عربی با پیشرفت نسبتا کم توسعه مرتبط است.

برنامه توسعه سازمان ملل، گزارش توسعه انسانی عرب سال ۲۰۰۴.

به سوی خیزش زنان در جهان عرب:

http://hdr.undp.org/en/reports/regionalreports/arabstates/name,3403,en.html

مطالعه‌ای از وضعیت زنان عرب که عوامل عقب نگه داشته شدن زنان عرب را تحلیل می‌کند و وزن نسبتا اندکی را به تأثیر دین می‌دهد.

مجمع جهانی اقتصاد، گزارش شکاف جنسیتی جهانی سال ۲۰۱۰:

http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2010.pdf

مروری بر وضعیت زنان اطراف جهان با داده‌هایی که نشان می‌دهد چقدر نابرابری میان مردان و زنان در خاورمیانه گسترده است.

## سایت‌های اینترنتی حقوق زنان

بخش سازمان ملل برای پیشرفت زنان.

بسیاری از لینک‌ها و منابع از جمله گزارش‌های جلسات کمیته محو تبعیض علیه زنان، که در آن‌جا دفاع کشورهای مسلمان را از مواضع‌اش در خصوص حقوق زنان تا سال ۲۰۰۷ می‌توان یافت:

http://www.un.org/womenwatch/daw/

از سال ۲۰۰۸ به بعد، مطالب در نشانی زیر موجود است:

http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/index.htm

زنانی که تحت قوانین مسلمانی زندگی می‌کنند. یک سازمان غیر دولتی فمینیستی که حقوق زنان را در کشورهای مسلمان مطالعه می‌کند با لینک‌های بسیار:

http://www.wluml.org/

منابع حقوق بشر زنان، کتابخانه حقوق بورا لاسکین، دانشگاه تورنتو:
مطالب مفصل و لینک‌های زیادی از جنبه‌های مختلف حقوق بشر زنان، مرتبط با قانون بین‌الملل و ادبیات مربوط به حقوق زنان:

http://www.law-lib.utoronto.ca/diana/

مشارکت فراگیری زنان. مطالبی برای تقویت زنان و دختران در جنوب جهانی از طریق آموزش رهبری، ظرفیت‌سازی و کمک کردن به زنان برای استفاده از فناوری‌های جدید برای تولید و دریافت اطلاعات و دانش:

http://www.learningpartnership.org/

# یادداشت‌ها

## مقدمه

۱. جنبه‌هایی از این تطبیق‌ها و صورت‌بندی‌های دوباره در آثار زیر بررسی شده‌اند:

Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age,* trans. Judith von Silvers (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988); Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change,* trans. Clare Krojzl (Boulder: Westview Press, 1990); Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst, 2004); and Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* (Malden, MA: Polity Press, 2004).

## فصل اول

۱. بنگرید به:

*Virginia Sherry, "The Human Rights Movement in the Arab World:*

*An* Active and Diverse Community of Human Rights Advocates Exists in Several Countries of the Region," Special Middle East Watch Issue, *Human Rights Watch* 4 (Fall 1990): 6-7; Kevin Dwyer, *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1991); Susan Waltz, *Human Rights and Reform: Changing the Face of North African Politics* (Berkeley: University of California Press, 1995); *Cairo Papers in Social Science. Human Rights: Egypt and the Arab World* 17 (Fall 1994); Anthony Tirado Chase and Amr Hamzawy, eds., *Human Rights in the Arab World: Independent Voices* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006); Shirin Ebadi, *Iran Awakening. A Memoir of Revolution and Hope* (New York, Random House, 2006); Valentine Moghadam, *From Patriarchy to Empowerment: Womens Participation, Movements, and Rights in the Middle East, North Africa, and South Asia* (Syracuse: Syracuse University Press, 2007).

هم‌چنین می‌توان اطلاعاتی را از بعضی سازمان‌های غیردولتی حقوق بشری مثل سازمان عربی حقوق بشر ;/http://aohr.org سازمان مصری حقوق بشر، ;/http://eohr.org مرکز مطالعات توسعه ابن خلدون، ;/http://www.eicds.org کمیسیون حقوق بشر پاکستان، http://www.hrcp-web.org و زنانی که تحت قوانین مسلمانی زندگی می‌کنند، http://www.wluml.org به دست آورد.

2. Neil MacFarquhar, "Saudi Arabia's King Employs Royal Treasury to Keep Peace," *The New York Times,* June 8, 2011, A1.

۳. بنگرید به:

Alan Watson, *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law* (Edinburgh: Scottish-Academic Press, 1974), 6-9.

4. Perverse mischaracterizations that are deployed by persons who are determined to discredit critical examinations of this topic are exemplified by the unfounded accusations that hostile reviewers have hurled at earlier editions of this book. These include charges that the book presents Islam as a monolithic model, that it suggests that Islam is static and inherently opposed to rights, that it argues for the superiority of Western law, and that it asserts that "contemporary Muslims do not possess the culture that

entitles them to be concerned with human rights."

۴. شخصیت‌پردازی‌های نادرست و منحرفانه‌ای که توسط اشخاصی به کار گرفته می‌شوند که می‌خواهند بررسی‌های انتقادی درباره این موضوع را بی‌اعتبار کنند، نمونه‌هایش در اتهامات بی‌اساسی است که مرورکنندگان دشمن‌کیش به ویرایش‌های پیشین این کتاب روانه کرده‌اند. این‌ها شامل اتهاماتی است از این قبیل که کتاب از اسلام الگویی یکپارچه می‌سازد و می‌گوید که اسلام متصلب است و ذاتاً مخالف با حقوق و مدعی برتری قانون غربی است و ادعا می‌کند که «مسلمانان معاصر دارای فرهنگی نیستند که به آن‌ها این حق را بدهد که به حقوق بشر بپردازند.» مثلا بنگرید به مرور به شدت گمراه‌کننده:

Ahmad Dallal, *Middle East Studies Association Bulletin* 26 (1992): 245-246; Ridwan al-Sayyid, "Contemporary Muslim Thought and Human Rights," *IslamoChristiana* 21 (1995): 27-41;

و:

Shamsheer Ali, "Review Article: Misguided Theorizing and Application," *Journal of Muslim Minority Affairs* 19 (1999): 299-320,

که در مقاله زیر به آن‌ها پاسخ گفته‌ام:

Ann Elizabeth Mayer, "Misguided Interpretation: Ann Elizabeth Mayer's Response to Shamsheer Ali's Review Article," *Journal of Muslim Minority Affairs* 20 (2000): 181-184.

به ویژه بنگرید به اتهاماتی به شدت نادقیق در:

John Strawson, "A Western Question to the Middle East: 'Is There a Human Rights Discourse in Islam?'" *Arab Studies Quarterly* 19 (Winter 1997): 31-58,

که در مقاله زیر به آن‌ها پاسخ گفته‌ام:

Ann Elizabeth Mayer, "A Rebuttal," *Arab Studies Quarterly* 20 (Winter 1998): 95-97,

و در نشانی زیر موجود است:

http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_n1_v20/ai_20791170.

همچنین بنگرید به مقاله‌ای در وب‌سایت من که استوانه‌های این آثار شبه‌علمی را در این زمینه تشریح کرده است:

"Not Taking Rights Seriously: Hallmarks of the Frivolous Human

Rights 'Critique',"

و در بخش نوشته‌ها به نشانی زیر موجود است:

http://lgst.wharton.upenn.edu/mayera/.

یکی از مدافعان این حرکت بی‌اعتبار کردن ارزیابی‌های انتقادی از طرح‌های حقوق بشر اسلامی، محسود بادرین، ادعای شگفتی را طرح می‌کند. این کتاب مدعی است که «فرهنگ غربی باید الگوی هنجاری جهان‌شمولی برای محتوای قانون حقوق بشر بین‌المللی باشد.» بنگرید به:

Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 10.

در جای دیگر، بادرین اتهامی را می‌سازد که من در دفاع از «جهان‌شمولی گری» نوشته‌ام - اصطلاحی است که او به کار می‌برد و تعبیری است که در متن مورد اشاره او هرگز نیامده است - و متضمن توافق با این سخن است که «احکام اسلام هیچ ارزش هنجاری ندارند و از اعتبار چندانی برخوردار نیستند.» بنگرید به همان، ۱۲. بحث درباره آن چیزهایی که واقعا نوشته‌ام تعمدا - و بسیار سرسری‌وار - از سوی این نویسندگانی که اهداف سیاسی‌شان باعث توسل آن‌ها به تحریف کاری است که از حق مسلمانان نسبت به حقوق بشر دفاع می‌کند نادیده گرفته می‌شد و تظاهر می‌کنند که این کار هدف‌اش لکه‌دار کردن اسلام است.

۵. استثناهای مهمی برای این رهیافت غیر انتقادی که تا اخیرا مسلط بوده است وجود دارد. مثلا بنگرید به:

Abdullahi An-Naʿim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990); Sami Aldeeb Abu Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme: Religion et droit et politique. Etude et documents* (Bochum, Germany: Verlag Dr. Dieter Winkler, 1994); Jack Donnelly, "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conception of Human Rights," *American Political Science Review* 76 (1982): 306-316; Tore Lindholm and Kari Vogt, eds., *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders* (Copenhagen: Nordic Human Rights Publications, 1993).

۶. مثلا بنگرید به:

Ahmed Rashid, *Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*

(New Haven: Yale University Press, 2001).

7. Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

۸ بعضی از لوازم کار سعید برای دانشوری حقوقی در مقاله زیر بررسی شده‌اند:

William Lafi Youmans, "Edward Said and Legal Scholarship," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 3 (2003-2004): 107-116.

۹. ارزیابی سعید از قالب‌واره‌سازی‌های اورینتالیستی همتاهایی در ارزیابی‌هایی دارد که العظم در اثر زیر انجام داده است:

Sadiq Jalal al-ʿAzm, "Orientalism and Orientalism in Reverse," in *Forbidden Agendas: Intolerance and Defiance in the Middle East*, ed. Jon Rothschild (London: Al-Saqi Books, 1984), 349-381.

همچنین بنگرید به:

"The Importance of Being Earnest About Salman Rushdie," *Die Welt des Islams* 31 (1991): 1-49.

از همان نویسنده.

۱۰. مقاله مهمی به قلم همکار سعید، تونی جوت، دیدگاه‌های واقعی سعید را درباره مسائل حقوق بشر به یاد می‌آورد. بنگرید به:

Tony Judt, "The Rootless Cosmopolitan," The Nation, July 19, 2004

که به نشانی زیر موجود است:

http://www.thenation.com/article/rootless-cosmopolitan

۱۱. یکی از صداهای تأثیرگذاری که بیانگر ذهنیتی انتقادی است و بیشتر رایج می‌شود، خالد ابوالفضل است. بنگرید به:

*Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2003),

و

"The Human Rights Commitment in Modern Islam," in *Human Rights and Responsibilities in the World Religions,* eds. Joseph Runzo, Nancy M. Martin, and Arvind Sharma (Oxford: Oneworld, 2003), 331-340.

۱۲. بنگرید به:

Baderin, *International Human Rights*, 27.

۱۳. بیان خوبی از این موضع را می‌توان در مقاله زیر یافت:
Adamantia Pollis and Peter Schwab, "Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability," in *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, eds. Adamantia Pollis and Peter Schwab (New York: Praeger, 1979), 1-18.

۱۴. همان، ص. ۱۴.

15. Fernando Teson, "International Human Rights and Cultural Relativism," *Virginia Journal of International Law* 25 (1985): 875.

۱۶. مجمع عمومی سازمان ملل. جلسه سی و نهم. کمیته سوم. جلسه شصت و پنجم برگزار شده در جمعه، هفتم دسامبر ۱۹۸۴، نیویورک. A/C.3/39/SR.65.
در کتابی که مواضع ایران را در خصوص حقوق بشر به شکلی بسیار همدلانه ارائه می‌کند، این عبارت که ایران در نقض حقوق بشر تردیدی به خود راه نمی‌دهد از متن نقل شده بریده شده است. بنگرید به:
Baderin, International Human Rights, 30.

۱۷. بنگرید به:
Ann Elizabeth Mayer, "Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?" *Michigan Journal of International Law* 15 (1994): 317-320, 371-377, 392.

18. "Women in Iran: An Online Discussion," *Middle East Policy* 8 (December 2001): 128-143.

۱۹. برای سنجش انتقادی گرایش نسبیت‌گرایان فرهنگی به یکپارچه کردن و شی‌واره کردن فرهنگ اسلامی، بنگرید به:
Mayer, "Universal Versus Islamic Human Rights," 379-402;

و:
Reza Afshari, "An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse on Human Rights," *Human Rights Quarterly* 16 (1994): 235-276.

20. Louis Munoz, "The Rationality of Tradition," Archiv for Rechts und Sozialphilosphie 68 (1981): 212.

21. "Islam Guarantees Rights, Says Saud," Riyadh Daily, June 17, 1993,
که در کتابخانه زیر موجود است:
LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

22. Press release of Iran's permanent mission to the United Nations,

"Statement by H. E. Dr. Mohammad-Javad Zarif, Deputy Foreign Minister and Head of Delegation of the Islamic Republic of Iran Before the World Conference on Human Rights," Vienna, 18 June 1993.

۲۳. قطع‌نامه‌ای به نام «ترویج حقوق بشر و آزادی‌های اساسی از طریق فهم بهتر ارزش‌های سنتی نوع بشر.» A/HRC/12/ L.13/Rev.1.

24. United Nations, "Traditional Values," Resolution adopted at Twelfth Session of HRC Source: WLUML Networkers,

به نشانی:

http://www.wluml.org/node/5581

25. Nick Cumming-Bruce, "Iran Defends Human Rights Record Before U.N. Council," The New York Times, February 16, 2010,

به نشانی:

http://www.nytimes.com/2010/02/16/world/middleeast/16geneva.html.

۲۶. برای نمونه‌هایی از این‌که چطور مسلمانان افکار حقوق بشری را با سنت اسلامی تلفیق می‌کنند، بنگرید به:

Abdullahi An-Naʿim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990); Lindholm and Vogt, *Islamic Law Reform and Human Rights;* Lawyers Committee for Human Rights, *Islam and justice: Debating the Future of Human Rights in the Middle East and North Africa* (New York: Lawyers Committee for Human Rights, 1997); Khaled Abou El Fadl, "The Human Rights Commitment in Modern Islam," in *Human Rights and Responsibilities in the World Religions,* eds. Joseph Runzo, Nancy M. Martin, and Arvind Shama (Oxford: Oneworld, 2003), 301-364; and Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush,* trans. and ed. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000).

آثار سروش هم‌چنین در این وب‌سایت موجودند:

http://www.drsoroush.com/English.htm.

افکار فمینیست‌های اسلامی که در فصل ششم بررسی می‌شوند نیز نشان می‌دهد که چطور اسلام را می‌توان با حقوق بشر هم‌نوا کرد.

۲۷. بنگرید به اعلامیه کازابلانکا که به نشانی زیر موجود است:
http://www.al-bab.com/arab/docs/international/hr1999.htm.

۲۸. اعلامیه بیروت درباره حفاظت منطقه‌ای از حقوق بشر در جهان عرب که به نشانی زیر موجود است:
http://www.cihrs.org/focus/almethaq/beirut-declaration.htm.

29. Amitabh Pal, "Shirin Ebadi," The Progressive, September 2004,
به نشانی زیر:
http://www.progressive.org/sept04/intv0904.html.

۳۰. همان.

۳۱. در خصوص گرایش غربی به این‌که داشتن افکار مدرن را برای «شرقی‌ها» ناسازگار تلقی می‌کنند، بنگرید به:
Rhoda E. Howard, "Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community," *Human Rights Quarterly* 15 (1993): 315-338.

32. Teson, "International Human Rights," 895.

33. Jack Donnelly, "Cultural Relativism and Universal Human Rights," *Human Rights Quarterly* 6 (1984): 411.

34. See, for example, the discussions among Islamists and human rights activists in

۳۴. مثلا برای بحث میان اسلام‌گرایان و فعالان حقوق بشر بنگرید به:
Lawyers Committee, *Islam and Justice*,
که نشان می‌دهد چطور اسلام‌گرایان در پی این هستند که اهداف‌شان را با حقوق بشر همراه بدانند. هم‌چنین بنگرید به:
Khaled Elgindy, "The Rhetoric of Rashid Ghannouchi," *Arab Studies Quarterly* (Spring 1995): 101-119.

35. Ann Elizabeth Mayer, "The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions in Iran, Pakistan and the Sudan," in *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economics, and Militance,* eds. Martin Marty and Scott Appleby (Chicago: University of Chicago, 1993), 110.

۳۶. همان.

37. Sherif Tarek, “Emad El-Din Abdel Ghafour, Chairman of the Salaist Nour Party,”ahramonline, Dec. Dec. 12, 2011

به نشانی:

http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/29157/Egypt/Politics-/Emad-ElDin-Abdel-Ghafour,-chairman-of-the-Salafist.aspx.

۳۸. بنا به عقیده حاشیه‌ی قبول، به جای این‌که اجرای یکدست کنوانسیون اروپایی حقوق بشر در سراسر شورای اروپا لازم باشد، مقامات ملی تا حدی آزادی عمل دارند که بر سر تعریف، تفسیر و اجرای ضمانت‌های پایه حقوق بشر آمده در این معاهده تصمیم بگیرند. مثلا بنگرید به:

Howard Charles Yourow, *The Margin of Appreciation Doctrine in the Dynamics of European Human Rights Jurisprudence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1996).

39. Lawyers Committee, *Islam and Justice.*

۴۰. بیانیه این جلسه با ترجمه‌ای آلمانی در مرجع زیر موجود است:

Bassam Tibi, “Bericht i.iber das Kolloquium Arabischer Wissenschaftler und Schriftsteller: *Multaqa Tunis al-thaqafi ʿan al-hurriyat al-dimuqratiya ji al-ʿalam al-ʿarabi/*Das kulturelle Tunis-Kolloquium über die Demokratischen Freiheiten in der Arabischen Welt im Centre Culture de Hammamet, April 1-3, 1983,” *Orient* 24 (1983): 398-399.

41. The serious consequences of the freedom deficit in Arab countries have been analyzed in the studies by the United Nations Development Program and the Arab Fund for Economic and Social Development;

۴۱. عواقب جدی نقصان آزادی در کشورهای عربی در مطالعات برنامه توسعه سازمان ملل و صندوق عربی توسعه اقتصادی و اجتماعی تحلیل شده‌اند؛ مثلا بنگرید به:

Arab Human Development Report 2002 (New York: United Nations Publications, 2002),

که به نشانی زیر نیز موجود است:

http://www.undp.org/rbas/ahdr/english2002.html.

42. See, for example, the statement of Saad Eddin Ibrahim, the prominent Egyptian campaigner for democracy, made in July 2002

before he was yet again dragged off to prison for daring to challenge Egypt's repressive system.

۴۲. مثلا بنگرید به بیانیه سعد الدین ابراهیم، پویش گر برجسته مصری دموکراسی که در ژوئیه ۲۰۰۲ صادر کرد و پس از آن به خاطر جسارتش در به چالش گرفتن نظام سرکوب گر مصر به زندان برده شد:

"What After the Law? Statement from Saad Ibrahim, July 29, 2002,"

به نشانی:

http://www.nearinternational.org/alerts/egypt120020731en.html.

43. "Doha Declaration for Democracy and Reform," Daily Star, June 29, 2004,

به نشانی:

http://www.journalofdemocracy.or/Articles/Documents-Doha-Declaration-IS-4.pdf

44. The Pakistani ideologue Mawdudi made a similar assertion, claiming, "When we speak of human rights in Islam we mean those rights granted by God. Rights granted by kings or legislative assemblies can be withdrawn as easily as they are conferred; but no individual and no institution has the authority to withdraw the rights conferred by God."

۴۴. مودودی، ایدئولوگ پاکستانی، ادعای مشابهی کرد و گفت: «وقتی از حقوق بشر در اسلام صحبت می‌کنیم مرادمان آن حقوقی است که خدا داده است. حقوقی را که شاهان یا مجلس‌های قانون‌گذاری می‌دهند به همان آسانی که اعطا می‌شوند پس نیز گرفته می‌شوند؛ ولی هیچ فردی و هیچ نهادی این ولایت و اختیار را ندارد که حقوقی را که خدا داده است پس بگیرد.» بنگرید به:

Abu'l A'la Mawdudi, *Human Rights in Islam* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1980), 15.

45. "Islam Guarantees Rights, Says Saud."

۴۶. به طور کلی، بنگرید به:

Baderin, *International Human Rights and Islamic Law.*

۴۷. این تفسیر را در مقاله زیر ببینید:

Tore Lindholm, "Prospects for Research on the Cultural Legitimacy of Human Rights: The Cases of Liberalism and Marx," in *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus,*

ed. Abdullahi An-Naʿim (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 397.

۴۸. همان، ۳۹۶–۳۹۷.

۴۹. مثلا بنگرید به:

Susan Waltz, "Universalizing Human Rights: The Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights," *Human Rights Quarterly* 23 (2001): 59-60; Mary Ann Glendon, "Foundations of Human Rights: The Unfinished Business," *American Journal of Jurisprudence* 44 (1999): 4.

50. Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2001), 185.

51. Glendon, "Foundations of Human Rights," 6.

52. Fereydoun Hoveyda, "The Universal Declaration and 50 Years of Human Rights," *Transnational Law and Contemporary Problems* 8 (1998): 432.

53. Susan E. Waltz, "Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States," *Human Rights Quarterly* 26 (November 2004): 799-844.

۵۴. مثلا بنگرید به:

Michael Ignatieff, "Human Rights as Idolatry," in *Human Rights as Politics and Idolatry,* ed. Amy Gutman (Princeton: Princeton University Press, 2001), 58-60, 183.

55. Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), 25-26.

۵۶. همان، ۲۵.

57. Waltz, "Universal Human Rights," 815.

۵۸. همان، ۸۲۲

۵۹. همان، ۸۲۰

۶۰. همان.

۶۱. همان، ۸۲۱

62. Morsink, *The Universal Declaration*, 25.

63. Waltz, "Universal Human Rights," 823.

۶۴. همان، ۸۴۱

65. Morsink, *The Universal Declaration*, 26.
66. Waltz, "Universal Human Rights," 839.

۶۷. همان، ۸۲۲–۸۲۳

۶۸. همان، ۸۲۴

۶۹. همان، ۸۲۸–۸۳۳

۷۰. همان، ۸۴۰

۷۱. تصویب‌های معاهده حقوق بشر را می‌توان در وب‌سایت سازمان ملل در «وضعیت معاهده‌هایی که به دبیر کل تقدیم شده است» بررسی کرد که به نشانی زیر موجود است:

Status of Treaties Deposited with the Secretary General
http://untreaty.un.org/ENGLISH/bible/englishinternetbible/partI/chapterIV/chapterIV.as.

72. Ann Elizabeth Mayer, "The Internationalization of Religiously Based Resistance to International Human Rights Law," in *Global justice and the Bulwarks of Localism: Human Rights in Context*, eds. Christopher L. Eisgruber and Andras Sajo (Boston: Martinus Nijhoff 2005), 223-255.
73. Karen Engle, "Culture and Human Rights: The Asian Values Debate in Context," *New York University Journal of International Law and Politics* 32 (2000): 291-332.

## فصل دوم

1. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 181-182.
2. J. Roland Pennock, "Rights, Natural Rights, and Human Rights: A General View," *in Human Rights: NOMOS XXIII*, eds. J. Roland Pennock and John W Chapman (New York: New York University Press, 1981), 1.

۳. وضعیت تصویب‌ها و ملاحظات مربوط به معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را می‌توان در نشانی زیر پیدا کرد:

http://untreaty.un.org/ENGLISH/bible/englishinternetbible/partI/chapterIV/treaty5.asp.

4. Louis Henkin, "International Human Rights as Rights," in *Human Rights: NOMOS XXIII*, eds. J. Roland Pennock and John W Chapman (New York: New York University Press, 1981), 258-259.

۵. نویسنده از ترجمه انگلیسی قانون اساسی از نشانی زیر استفاده کرده است که ما اصل متن فارسی را در این‌جا عینا نقل کرده‌ایم:

"Constitution of the Islamic Republic of Iran of 24 October 1979 as amended to 28 July 1989," *Constitutions of the Countries of the World,* ed. Albert Blaustein and Gisbert Flanz (Dobbs Ferry, NY: Oceana, 1992).

۶. اعلامیه قاهره را سازمان همکاری اسلامی پیش از کنفرانس جهانی حقوق بشر وین به سازمان ملل تقدیم کرد. بنگرید به:

UN GAOR, World Conference on Human Rights, 4th Session, Agenda Item 5, UN Doc. A/CONF.157/PC/62/ Add.18 (1993).

۷. بنگرید به:

Ann Elizabeth Mayer, "Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?" *Michigan Journal of International Law* 15 (1994): 375.

۸. همان، ۳۷۱-۳۷۹.

۹. بنگرید به:

Isabelle Vichniac, "La Commission internationale de juristes denonce un projet de 'declaration des droits de l'homme en Islam," *Le Monde,* February 13, 1992.

10. "Closing Session of Teheran's Islamic Summit Delayed," *Deutsche Presse Agentur*, December 11, 1997,

به نشانی:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

۱۱. بنگرید به:

"Saudi Arabia: The New Constitution," *Arab Law Quarterly* 8 (1993): 258-270; Rashed Aba-Namay, "The Recent Constitutional Reforms in Saudi Arabia," *International and Comparative Law*

*Quarterly* 42 (1993): 295-331.

۱۲. ماده ۷ قانون می‌گفت که دولت قدرتش را از منابع اسلامی، قرآن و سنت پیامبر می‌گیرد و ماده ۱ می‌گفت که عربستان سعودی یک دولت اسلامی است.

۱۳. بنگرید به:

Lawyers Committee for Human Rights, *The justice System of the Islamic Republic of Iran* (May 1993), 47-50.

۱۴. تحولات مشروطه‌خواهی در ایران در آثار زیر بررسی شده‌اند:

Said Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shiʿism* (Albany: State University of New York Press, 1988);

و:

Janet Mary, The Iranian *Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism* (New York: Columbia University Press, 1996).

۱۵. متمم‌ها در اثر زیر بررسی شده‌اند:

Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic,* trans. John O'Kane (London: I. B. Tauris, 1997), 95, 110-111, 234-237.

۱۶. به خاطر محدودیت جا، گزارش‌های مبسوطی را که به بررسی وضعیت حقوق بشر در این کشورها پرداخته‌اند نمی‌شود در اینجا فهرست کرد. می‌توان به بخش‌های مربوط در گزارش عفو بین‌الملل، گزارش دیده‌بان حقوق بشر، و گزارش‌های کشوری وزارت خارجه آمریکا درباره روش‌های حقوق بشری مراجعه کرد که همگی سال به سال منتشر می‌شوند. هم‌چنین بنگرید به گزارش‌های محلی که توسط بخش‌های آفریقایی، آسیایی و خاورمیانه‌ای دیده‌بان حقوق بشر تهیه می‌شود و هم‌چنین توسط عفو بین‌الملل و کمیته حقوق‌دانان حقوق بشر (که نام‌اش به «اول حقوق بشر» تغییر یافته است) مراجعه کرد. گزارش‌های گروه‌های حقوق بشری محلی نیز می‌توانند در صورتی توسط نهادهایی مستقل انجام شده باشند، مفید واقع شوند.

17. Human Rights Watch/Middle East, Iran: *Power Versus Choice. Human Rights and Parliamentary Elections in the Islamic Republic of Iran* (March 1996).

18. "Ayatollah Yazdi Denounces 'Conspiracy' Aimed at Undermining Country," *BBC Summary of World Broadcasts,* November 24, 1997,

موجود در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

19. Ann Elizabeth Mayer, "Islamic Law as a Cure for Political Law: The Withering of an Islamist Illusion," *Mediterranean Politics* 7 (Autumn 2002): 117-142.

20. Reza Afshari, *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001); Ervand Abrahamian, *Tortured Confessions* (Berkeley: University of California Press, 1999).

۲۱. نقل شده در:

Edward Mortimer, "Islam and Human Rights," *Index on Censorship* 12 (October 1983): 5.

۲۲. مثلا بنگرید به:

Charles Kurzman, "Critics Within: Islamic Scholars' Protests Against the Islamic State in Iran," *International journal of Politics, Culture and Society* 15 (2001): 341-359; Ziba Mir-Hosseini and Richard Tapper, *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform* (London: I. B. Tauris, 2006).

23. Mayer, "Islamic Law as a Cure for Political Law," 117-142.

۲۴. بنگرید به:

Ladan Boroumand and Roya Boroumand, "Illusion and Reality of Civil Society in Iran: An Ideological Debate," in "Iran Since the Revolution," special issue, *Social Research* 67 (Summer 2000): 303-344.

۲۵. پیشینه مفیدی در مراجع زیر آمده است:

J. Millard Burr and Robert O. Collins, *Requiem for the Sudan: War, Drought, and Disaster on the Nile* (Boulder: Westview Press, 1995); Human Rights Watch/Africa, *Civilian Devastation: Abuses by All Parties in the War in Southern Sudan* (New York: Human Rights Watch, 1994); Ann Lesch, *The Sudan: Contested National Identities* (Bloomington: Indiana University Press, 1998); and Human Rights Watch, *Sudan, Oil and Human Rights*

(New York: Human Rights Watch, 2003).
26. *BBC Summary of World Broadcasts,* May 1, 1984, ME/7631/N8.
27. "The Transitional Constitution of the Republic of the Sudan, 1985," in *Constitutions of the Countries of the World*, eds. Albert Blaustein and Gisbert Flanz (Dobbs Ferry, NY: Oceana, 1989).

ماده ۳ به اصول قانون اساسی بالاترین جایگاه را داده است تا بر همه قوانین دیگر رجحان داشته باشند؛ ماده ۵ می‌گوید که همه دولت‌ها باید بکوشند تا «تعصب نژادی و دینی را ریشه‌کن کنند»؛ و ماده ۱۷ می‌گوید که همه افراد در برابر قانون مساوی هستند.

۲۸. بنگرید به گزارش‌هایی از:

Africa Watch, *Denying "the Honor of Living." Sudan: A Human Rights Disaster* (March 1990); *Threat to Women's Statusftom Fundamentalist Regime* (March 1990); *New Islamic Penal Code Violates Basic Human Rights* (April 1991); *Inside al-Bashir's Prisons* (February 1991); *The Ghosts Remain: One Year After an Amnesty Is Declared, Detention and Torture Continue Unabated* (February 1991); *and Eradicating the Nuba* (September 1992).

۲۹. درباره برنامه‌های شبه-قانون اساسی که دولت البشیر در پیش گرفته بود، بنگرید به:

Peter Nyot Kok, "Codifying Islamic Absolutism in the Sudan: A Study in Constitution-Making Under al-Bashir," *Orient* 36 (1995): 673-706.
30. "Sudan Says UN Human Rights Text Offends Islam," *Agence France Presse*, February 23, 1994,

موجود در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.
31. "Sudan Calls UN Official a Blasphemer," *International Herald Tribune*, March 9, 1994,

موجود در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

۳۲. بنگرید به:

Amnesty International, *Sudan: North-South Peace Deal Leaves Future of Human Rights Uncertain*, AI Index: AFR 54/002/2005 (Pub-

lic) News Service No. 003, January 7, 2005.

۳۳. چنان که ذکر آن رفت، رییس جمهور ضیاء با گروه‌هایی مانند جماعت اسلامی مودودی متحد شده بود. «امیر» عنوانی است که مودودی برای رهبر دولت اسلامی می‌پسندید.

34. "Political Plan Announced, Seventh Session of Federal Council. Address by President General Muhammad Zia ul-Haq, Islamabad, August 12, 1983. Supplement to the Constitution of the Islamic Republic of Pakistan," in Blaustein and Flanz, eds., *Constitutions,* 182.

۳۵. بنگرید به:

Rubya Mehdi, *The Islamization of the Law in Pakistan* (Chippenham, England: Nordic Institute of Asian Studies, 1994).

۳۶. تحلیل‌های مرتبط از جمله در مراجع زیر آمده‌اند:

Olivie.r Roy, *Afghanistan: From Holy War to Civil War* (Princeton: Darwin Press, 1995); Ahmed Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia* (New Haven: Yale Nota Bene, 2001).

۳۷. مجموعه بسیار مفیدی از گزارش‌های دیده‌بان حقوق بشر درباره‌ی جنبه‌هایی تأسف‌بار از وضعیت حقوق بشر در افغانستان به نشانی زیر موجود است:

http://www.hrw.org/asia/afghanistan.

۳۸. این موضوع در اثر زیر بررسی شده است:

Aba-Namay, "Recent Constitutional Reforms," 295-331,

و در اثر زیر بررسی انتقادی شده است:

Middle East Watch, *Empty Reforms: Saudi Arabia's New Basic Laws* (May 1992).

۳۹. برای بحث درباره عریضه‌هایی که پیش از قانون پایه مطرح شده‌اند، بنگرید به:

Middle East Watch, *Empty Reforms*, 59-62.

40. Ann Elizabeth Mayer, "Conundrums in Constitutionalism: Islamic Monarchies in an Era of Transition," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 1 (2002): 190-204.

41. Middle East Watch, *Empty Reforms*, 2.

## فصل سوم

۱. بنگرید به:

A. J. Arberry, Sufism: *An Account of the Mystics of Islam* (New York: Macmillan, 1950).

2. Khaled Abou El Fadl, "The Human Rights Commitment in Modern Islam," in *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, eds. Joseph Runzo, Nancy M. Martin, and Arvind Sharma (Oxford: Oneworld, 2003), 331-340.

۳. همان، ۳۳۶.

۴. همان، ۳۰۱–۳۶۴؛ و:

Lenn Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

5. Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), 78-105.

۶. کشمکش میان مدافعان خرد و وحی در تاریخ عقلانی اسلام در آثار زیر توصیف شده‌اند:

A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (London: Allen and Unwin, 1957) and Mohamed El-Shakankiri, "Loi divine et loi humaine et droit dans l'histoire juridique de Islam," *Studia Islamica* 59 (1981): 161-182.

۷. عقاید متعزله در آثار زیر بررسی شده‌اند:

George Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971); and Chikh Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane: Solution muʿtazilite* (Paris: J. Vrin, 1978).

8. Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine*, 344-345.

۹. برای درآمدی به عقاید او، بنگرید به:

*Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, eds. and trans. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000);

و وب‌سایت او:

http://www.drsoroush.com/.

۱۰. دیدگاه‌های خمینی در این اثر ارائه شده‌اند:

Farhang Rajaee, *Islamic Values and World View: Khomeyni on Man, the State, and International Politics* (Lanham, MD: University Press of America, 1983): 42-45.

۱۱. بنگرید به:

Noel Coulson, "The State and the Individual in Islamic Law," *International and Comparative Law Quarterly* 6 (1957): 49-60.

۱۲. بنگرید به:

Erwin J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

۱۳. می‌توان عناصری از اندیشه حقوقی اسلامی را یافت که نزدیک به رهیافت قانون طبیعی به حقوق در غرب است. بنگرید به:

Myres McDougal, Harold Lasswell, and Lung-chu Chen, *Human Rights and World Order: The Basic Policies of an International Law of Dignity* (New Haven: Yale University Press, 1980), 68-71.

14. Coulson, "The State and the Individual," 50.

۱۵. نمونه‌هایی از آثاری که انسان‌گرایی‌ای را که بخشی از سنت اسلامی بود و هم‌چنان ادامه دارد، مستند می‌کنند، عبارت‌اند از:

Mohammed Arkoun, *L'humanisme Arabe au ive/ve siècle: Miskawayh, philosophe et historien* (Paris: J. Vrin, 1970), and *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994); Marcel Boisard, *L'humanisme de l'Islam* (Paris: Albin Michel, 1979); Hisham Djait, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques* (Paris: Albin Michel, 1974); Joel Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age* (Leiden: Brill, 1986); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); and Goodman, *Islamic Humanism.*

۱۶. بعضی از نمونه‌ها در این اثر آمده‌اند:

Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 1960), 100-101, 105, 144.

17. Elie Adib Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965); Khadduri,

*The Islamic Conception of Justice*, 20-23.

18. Hani Shukrallah, “Human Rights in Egypt: The Cause, the Movement and the Dilemma,” *Cairo Papers in Social Science. Human Rights: Egypt and the Arab World. Fourth Annual Symposium* 17 (Fall1994): 55.

برای بررسی تنش‌های میان نظام‌های ارزشی به شکلی که در مبارزات سیاسی فعلی در مراکش متجلی شده‌اند، بنگرید به:

Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World,* trans. Mary Jo Lakeland (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1992); and Ann Elizabeth Mayer, “Moroccans: Citizens or Subjects? A People at the Crossroads,” *New York University journal of International Law and Politics* 26 (1993): 63-105.

۱۹. مثلا بنگرید به:

Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2005); Joshua Cohen and Ian Lague, eds., *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002).

۲۰. بنگرید به:

Said Amir Arjomand, “Constitutions and the Struggle for Political Order: A Study in the Modernization of Political Traditions,” *European Journal of Sociology* 33 (1992): 39-82.

۲۱. بنگرید به:

Farhat Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law, and Liberalism in Modern Egypt* (Stanford: Hoover Institution, 1968); Nathan Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Arab States of the Gulf* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

۲۲. بنگرید به:

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

۲۳. بنگرید به:

Abdol Karim Lahidji, “Constitutionalism and Clerical Authority,” in *Authority and Political Culture in Shiʿism,* ed. Said Arjomand

(Albany: State University of New York Press, 1988), 133-158; and Abdul-Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (Leiden: Brill, 1977).

۲۴. قانون پایه هر گونه قصد و نیتی را برای این‌که قانون اساسی مشروطه باشد رد می‌کند و خود را «نظام الاساسی الحکم» می‌خواند. ماده ۱ می‌گوید که «قانون اساسی» یا «دستور» کشور، قرآن و سنت است. قانون پایه در مقاله زیر با قانون اساسی مراکش مقایسه شده است:

Ann Elizabeth Mayer, "Conundrums in Constitutionalism: Islamic Monarchies in an Era of Transition," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 1 (Spring/Summer 2002): 183-228.

25. A. K. Brohi, "The Nature of Islamic Law and the Concept of Human Rights," in *International Commission of Jurists, Kuwait University, and Union of Arab Lawyers, Human Rights in Islam: Report of a Seminar Held in Kuwait, December* 1980 (International Commission of Jurists, 1982), 43-60.

26. A. K. Brohi, "Islam and Human Rights," *PLD Lahore* 28 (1976): 148-160.

27. A. K. Brohi, "The Nature of Islamic Law and the Concept of Human Rights," *PLD Journal* (1983): 143-176.

28. Brohi, "The Nature of Islamic Law" (Kuwait seminar), 48.

29. Brohi, "Islam and Human Rights," 150.

۳۰. همان، ۱۵۱.

۳۱. همان، ۱۵۲.

۳۲. همان، ۱۵۹.

۳۳. برای دیدگاه‌های دیگری مشابه با دیدگاه‌های بروهی، بنگرید به:

Abdul Aziz Said, "Precept and Practice of Human Rights in Islam," *Universal Human Rights* 1 (1979): 73-74, 77; M. F. al-Nabhan, "The Learned Academy of Islamic Jurisprudence," *Arab Law Quarterly* 1 (1986): 391-392; Taymour Kamel, "The Principle of Legality and Its Application in Islamic Criminal Justice," i*n The Islamic Criminal justice System*, ed. Cherif Bassiouni (New York: Praeger, 1982), 169; and Cherif Bassiouni, "Sources of Islamic Law and the Protection of Human Rights," in *The Is-*

*lamic Criminal Justice System*, ed. Cherif Bassiouni (New York: Praeger, 1982), 13-14, 23.

34. Abu'l A'la Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 1980), 252.

در نسخه اصل، با ترجمه‌ای دقیق‌تر آمده است: «استماع و اطاعت وظیفه هر مرد مسلمان است در هر آن‌چه که خوش می‌دارد یا ناخوش می‌دارد.»

Ibn al-Farra' al-Baghawi, *Mishkat Al-Masabih*, vol. 2, trans. James Tobson (Lahore: Muhammad Ashraf, 1963), 780.

35. Jack Donnelly, "Human Rights as Natural Rights," *Human Rights Quarterly* 4 (1982): 391.

36. Mawdudi, *Human Rights*, 37.

۳۷. ادعاهایی مبنی بر این‌که مردگان حقوق بشر دارند نادر هستند. اگر کسی فلسفه‌ای منسجم داشته باشد که در آن مردگان هم دارای حقوق بشر هستند، احتمالا حقوق دیگری نیز برای مردگان در نظر می‌گیرد. بنگرید به:

Raymond Belliotti, "Do Dead Human Beings Have Rights?" *Personalist* 60 (1979): 201-210.

۳۸. همان، ۲۴–۲۵.

۳۹. همان، ۲۴.

۴۰. همان، ۳۶.

۴۱. همان.

۴۲. همان، ۱۷.

۴۳. اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، ماده ۱.ب.

44. Mawdudi, *Human Rights*, 18.

۴۵. اعلامیه حقوق قاهره‌ی حقوق بشر در اسلام، ماده ۱۴.

46. Mawdudi, *Human Rights*, 18.

۴۷. اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، ماده ۲۰. ه.

48. Mawdudi, *Human Rights,* 38.

۴۹. همان، ۲۲.

۵۰. اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، نسخه عربی، ماده ۱۴.

۵۱. جست‌وجو برای هویت فرهنگی در بسیاری از جوامع سابقا مستعمره ادامه دارد. بنگرید به:

Borhan Ghalioun, "Identité, culture et politique culturelle dans les pays

dependants," *Peuples Méditerranéens* 16 (1981): 31-50.

52. Abu'l A'la Mawdudi, *Purdah and the Status of Women in Islam* (Lahore: Islamic Publications, 1979), 45.

این‌جا از چهره‌هایی یاد شده است چون «قاضی بن لیندزی، رییس دادگاه نوجوانان دنور» (۵۹)، «دکتر کرفت ابینگ [کذا]» (۱۱۶) «وستر مارک [کذا]» (۱۲۷) تا نشان بدهد که توجیهی علمی برای احکام شریعت وجود دارد. حتی عباراتی در ماهنامه آمریکایی مشهور ریدرز دایجست درخور نقل قول دیده شده‌اند.

53. Sultanhussein Tabandeh, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, trans. F. J. Goulding (Guildford, England: F. J. Goulding, 1970), 15.

۵۴. مثلا بنگرید به:

Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic* (New York: I. B. Tauris, 1997), 162-172.

۵۵. بنگرید به اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی و آثار تابنده و مودودی که در آن‌ها از منابعی نقل قول شده است بدون این‌که نشان داده شود چطور حقوق به زعم آن‌ها مندرج در این منابع از آن‌ها استخراج شده‌اند.

56. International Commission of Jurists, *Human Rights in Islam*, 9.

همچنین بنگرید به نکاتی در صفحات ۱۱ و ۳۴.

۵۷. همان، ۵۴.

58. "Islam a Champion of Human Rights, Official Says," *Compass Newswire*, October 28, 1997,

در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

59. Tabandeh, *A Muslim Commentary,* 85.

60. Mawdudi, *Human Rights,* 15.

۶۱. همان، ۳۹.

۶۲. مثلا بنگرید به:

Mawdudi, *Human Rights*, 15, 17-22.

63. International Commission of Jurists, *Human Rights in Islam,* 7.

۶۴. همان، ۴۹-۵۵.

۶۵. بنگرید به:

Abdullahi An-Na'im, *The Second Message of Islam* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987);

و کتاب دیگرش:

*Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990).

۶۶. مثلا بنگرید به:

Khaled Abou El Fadl, "A Distinctly Islamic View of Human Rights-Does It Exist and Is It Compatible with the Universal Declaration of Human Rights?" in *Islam and Human Rights: Advancing a US-Muslim Dialogue*, ed. Shireen Hunter (Washington, DC: CSIS Press, 2005), 27-42.

۶۷. بنگرید به:

Arkoun, *Rethinking Islam, and the critique of religious thought by Sadiq Jalal al-'Azm, Naqd al-fikr al-dini* (Beirut: Dar al-tali'a, 1972);

و:

Muhammad Sa'id al-Ashmawy, *Against Islamic Extremism,* ed. Carolyn Fluehr-Lobban (Gainesville: University Press of Florida, 2001).

۶۸. مثلا بنگرید به:

Suha Taji-Farouki, ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

## فصل چهارم

1. Rosalyn Higgins, "Derogations Under Human Rights Treaties," *British Yearbook of International Law* 48 (1976-1977): 281.
2. Myres McDougal, Harold Lasswell, and Lung-chu Chen, "The Aggregate Interest in Shared Respect and Human Rights: The Harmonization of Public Order and Civic Order," *New York Law School Law Review* 23 (1977-1978): 183.

۳. همان، ۲۰۱–۲۰۲.

۴. همان، ۲۰۲.

۵. اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، مواد ۱، ۷، ۱۰ و ۱۶ به ترتیب.

۶. اعلامیه جهانی حقوق بشر، و معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR)، ماده ۱۸.

۷. اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲۳ و معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR)، ماده ۶.

8. Johannes Morsink, "The Philosophy of the Universal Declaration," *Human Rights Quarterly* 6 (1984): 318.

۹. اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد ۱۹، ۲۰ و ۲۱ به ترتیب.

۱۰. معاهده بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ICCPR)، مواد ۶ و ۹ به ترتیب.

11. Ebow Bondzie-Simpson, "A Critique of the African Charter on Human and Peoples' Rights," *Howard Law Journal* 31 (1988): 660-661.

۱۲. بنگرید به:

Courtney W. Howland, "The Challenge of Religious Fundamentalism to the Liberty and Equality Rights of Women: An Analysis Under the United Nations Charter," *Columbia Journal of Transnational Law* 35 (1997): 327-331.

13. Yves Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, vol. 1, *Théorie de l'acte juridique* (Paris: Mouton, 1965), 18-50; and Noel Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 21-119.

۱۴. اندیشه اصلاحی اسلامی در آثار زیر ارزیابی شده است:

Malcolm Kerr, *Islamic Reform* (Berkeley: University of California Press, 1966); Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh* (New York: Russell and Russell, 1968); and Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan,* 1857-1964 (London: Oxford University Press, 1967).

۱۵. مثلا بنگرید به:

Abdolkarim Soroush, Reason, *Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, trans. and eds. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000); Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary*

*Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002); Khaled Abou El Fadl, Speaking in *God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld 2003); and Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2005).

۱۶. بنگرید به:

Ervand Abrahamian, *Khomeinism* (Berkeley: University of California Press, 1993).

۱۷. بنگرید به:

Abdul-Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (Leiden: Brill, 1977),

که نمونه‌های زیادی را از مخالفت‌های علما با مشروطه پیشنهادی به دست می‌دهد.

۱۸. یکی از شاهدان عینی تظاهراتی علیه مشروطه پیشنهادی گزارش می‌کند که ملایی اعلام کرده بود که هر چند نفر را که می‌شود باید از مشروطه‌خواهان کشت و از پیرواناش خواسته بود دو نفر از مشروطه‌خواهان را به قصد کشت کتک بزنند. بعدا جنازه آویخته‌ی مشروطه‌خواهان را به نمایش گذاشته بودند. همان، ۲۱۸.

۱۹. این پدیده که علما از مقاصد آزادی‌های غربی سوء تعبیر داشتند در بسیاری از بخش‌های کتاب حائری بررسی شده است. بنگرید به همان منبع.

20. Abid Al-Marayati, *Middle Eastern Constitutions and Electoral Laws* (New York: Praeger, 1968), 17-20.

21. Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs* (New York: Basic Books, 1984), 77.

۲۲. همان، ۷۸.

۲۳. همان.

۲۴. قوانین معمولا به قوانین سکولار اشاره دارد. اما با افزودن صفت «اسلامی» به آن، مثل اینجا، قوانین گویا همان «موازین اسلامی» است. کاربرد این اصطلاح با استفاده از آن در اصل ۴، که در آن ارجاع فقط به قانون سکولار است تفاوت دارد چون بیان شده است که قوانین باید مبتنی بر و مقید به «موازین اسلامی» باشند.

۲۵. بنگرید به:

Lawyers Committee for Human Rights, *The Justice System of the Is-*

*lamic Republic of Iran* (New York: Lawyers Committee for Human Rights, 1993).

۲۶. بنگرید به:

Ziba Mir-Hosseini and Richard Tapper, *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform* (London: I. B. Tauris, 2006).

۲۷. نمونه‌ای از این‌که چطور محاسبات منافع سیاسی می‌تواند بر هر دغدغه‌ی نسبت به وفاداری به احکام شریعت غلبه کند در ادعای خمینی در هفدهم دی ماه ۱۳۶۶ دید که حکومت او مجاز است هر کاری را که به مصلحت اسلام باشد انجام دهد. او ادعا کرد که حکومت اسلامی ایران در زمره مهم‌ترین نهادهای الهی است و بر هر امر ثانویه دیگری از جمله نماز، روزه و حج اولویت دارد. بنگرید به:

Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, trans. John O'Kane (London: I. B. Tauris, 1997), 229-231.

۲۸. مجال بررسی این شورا در این‌جا نیست ولی در اثر زیر به آن پرداخته شده است:

Schirazi, *The Constitution of Iran.*

۲۹. نمونه‌هایی از مشکلات ترجمه اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی را می‌توان در ترجمه‌های لفظ به لفظ از نسخه عربی به انگلیسی و فرانسوی دید که منجر به ناهم‌خوانی‌هایی شده است. بنگرید به:

*Islamo Christiana* 9 (1983): 103-120 (English) and 121-140 (French).

۳۰. در نسخه انگلیسی جزوه اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی که شورای اسلامی منتشر کرده است، این یادداشت‌ها در صفحه ۱۶ پس از تمهیدات حقوق قرار داده شده‌اند.

۳۱. در همتای عربی این ماده، در می‌یابیم که در واقع «حق» نشر و تبلیغ اسلام در آن گنجانده شده است.

۳۲. در نسخه عربی «الانتقال» است که به انگلیسی «transfer» ترجمه شده است.

۳۳. مثلا بنگرید به:

*Abu'l A'la Mawdudi, Purdah* and the Status of Women in Islam (Lahore: Islamic Publications, 1979), 145-147, 200-209.

34. Sultanhussein Tabandeh, *A Muslim Commentary on the Universal*

*Declaration of Human Rights*, trans. F. J. Goulding (Guildford, England: F. J. Goulding, 1970), 20.

35. Tabandeh, *A Muslim Commentary,* 73.

36. Abu'l A'la Mawdudi, *Human Rights in Islam* (Leicester, England: Islamic Foundation, 1980), 28-29.

۳۷. بنگرید به:

"Transitional National Assembly Approves Document on Human Rights," *BBC Summary of World Broadcasts*, July 20, 1993,

در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

38. Constitution of the Islamic Republic of Afghanistan,

به نشانی:

http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/af0000_.html.

۳۹. برای پیشینه این بحث بنگرید به:

Nathan J. Brown, "Iraq's Constitutional Process Plunges Ahead," in *Carnegie Endowment for International Peace Policy Outlook,* July 2005.

40. Law of Administration for the State of Iraq for the Transitional Period,

به نشانی:

http://www.cpa-iraq.org/government/TAL.html.

41. U.S. Commission on International Religious Freedom Tells U.S. Ambassador Draft Constitution Fails to Protect Fundamental Rights," July 26, 2005,

به نشانی:

http://www.uscirf.gov/mediaroom/press/2005/july/07262005_iraq.html.

42. James Glanz, "U.S. Builds Pressure for Iraq Constitution as Deadline Nears," *New York Times,* August 14, 2005, 6.

۴۳. بنگرید به ترجمه قانون اساسی عراق، به نشانی:

http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/10/12/AR2005101201450.html.

44. Khalilzad Speeches, “Iraqi Draft Constitution Balances Islam, Democracy, Envoy Says,” August 23, 2005,

بنگرید به:

http://iraq.usembassy.gov/iraq/20050823_khalilzad_press_conference.html.

## فصل پنجم

۱. مقدمه‌ای بر این دو جنبه از میراث اسلامی را در اثر زیر می‌توان خواند:

Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

۲. خلاصه‌ای از احکام احوال شخصیه را می‌توان در اینجا دید:

Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 24-33.

۳. یکی از مثال‌ها محکومیت اصل برابری در متمم نخستین قانون اساسی ایران است که تعدادی از علمای برجسته شیعه آن را امضا کرده‌اند. بنگرید به:

Abdul-Hadi Hairi, *Shiʿism and Constitutionalism in Iran* (Leiden: Brill, 1977), 221-222, 232-233.

4. Abu’l Aʿla Mawdudi, *Human Rights in Islam* (Leicester, England: Islamic Foun- dation, 1980), 28-29.

۵. همان، ۲۱.

۶. همان، ۳۲.

۷. نویسنده از ترجمه انگلیسی از این منبع استفاده کرده است:

“Constitution of the Islamic Republic of Iran of 24 October 1979 As Amended to 28 July 1989,” in *Constitutions of the Countries of the World, eds. Albert Blaustein and Gisbert Flanz* (Dobbs Ferry, NY: Oceana, 1992).

۸. آیات نقل شده این‌ها هستند: «أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّـهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» (۳:۶۴) و «إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ» (۴۹:۱۳). به طور تاریخی این آیات برای تفسیر و فهم برابری به کار نرفته‌اند.

9. Sultanhussein Tabandeh, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, trans. F.J. Goulding (Guildford, England: F. J. Goulding, 1970), 15.

۱۰. همان، ۱۹.

۱۱. همان، ۲۰.

12. Jacobus Ten Broek, *The Antislavery Origins of the Fourteenth Amendment* (Berkeley: University of California Press, 1951).

۱۳. تفاسیر اولیه مسلمانان از اصل برابری در اثر حائری بررسی شده‌اند:
Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism,* 224-234.

۱۴. این تفسیر میرزا محمد حسین نائینی، از علمای برجسته شیعه بود که تلاش می‌کرد نشان دهد که حقوق مشروطه‌خواهانه با اسلام سازگار است. همان، ۲۲۴.

۱۵. تحلیل مربوط در این مقاله ارائه شده است:
Courtney W Howland, "The Challenge of Religious Fundamentalism to the Liberty and Equality Rights of Women: An Analysis Under the United Nations Charter," *Columbia Journal of Transnational Law* 35 (1997): 329-330.

۱۶. مثلا از پیامبر نقل شده است که گفته است عرب بر غیر عرب، سرخ (این‌جا به معنی «سفید» در کاربرد امروزی آمریکایی) بر سیاه، یا سیاه بر سرخ برتری ندارند مگر به تقوا؛ هم‌چنین از پیامبر نقل شده است که اگر دختر خودش هم سرقت کند، دست‌اش مانند هر دزد دیگری قطع خواهد شد.

۱۷. از آن‌جا که مقوله‌بندی‌های عربی و انگلیسی تناظری ندارند و ترجمه انگلیسی پیداست که تقریب بسیار سرسری‌ای به متن عربی است، از نسخه انگلیسی نمی‌توان برای روشن کردن معنای مبهم اصطلاحات «جنس» و «عرق» استفاده کرد. از آن‌جایی که تمهیدات دیگر اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی تبعیض مبتنی بر جنسیت را روا می‌دارند، «جنس» را در ماده ۳. ب. به معنای «جنسیت» گرفتن، که ممکن است حتی خنثی به نظر برسد، متضمن تناقضات درونی در متن است. اما با توجه به عدم سازگاری میان نسخه‌های انگلیسی و عربی، می‌توان پیش‌بینی کرد که بعضی از تمهیدات مانع تبعیض جنسیت‌محور باشد و بعضی چنین تبعیضی را روا بدانند.

18. Ansar Burney v. *Federation of Pakistan*, PLD FSC, 1983, 73.

۱۹. همان، ۹۳.

۲۰. این تمهید نمونه دیگری است از تفاوت‌های میان نسخه‌های عربی و انگلیسی. نسخه انگلیسی طوری طراحی شده است که این تصور را ایجاد کند که شبیه قانون حقوق بشر بین‌المللی است.

۲۱. نوری در کمیته‌های انقلابی و سپاه پاسداران، در بحث‌های قانون اساسی پس از انقلاب و در مجلس پس از انقلاب فعال بود. این اطلاعات به لطف پروفسور حامد الگار فراهم شده است.

22. Yahya Noori [Nuri], "The Islamic Concept of State," *Hamdard Islamicus* 3 (1980): 78.

۲۳. همان، ۸۳

۲۴. همان، ۷۰–۸۰

۲۵. کتاب ارول در ایران از انقلاب به بعد محبوبیت فراوانی داشته است. تا سال ۱۹۸۴، ترجمه‌ای فارسی از «مزرعه حیوانات» یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌های ایران بود و جورج ارول پرفروش‌ترین نویسنده در ایران. بنگرید به:

"Book Boom in Tehran," *Index on Censorship* (October 1984), 9.

## فصل ششم

۱. اصلاحات انجام شده توسط قرآن به صورت نموداری در مجلدی ارائه شده است که تحت اشراف مجمع سترگ و مسائل جهانی آگاهی برای صندوق ملی (Giant Forum and Global Issues Awareness for National Trust) با همکاری صندوق توسعه زنان، آژانس توسعه بین‌المللی کانادا (CIDA)، اسلام‌آباد، پاکستان تولید شده است. بنگرید به:

*International Conference on Islamic Laws and Women in the Modern World: Islamabad, December 22-23, 1996* (Islamabad: Giant Forum, 1996), 20-21.

از این پس، تنها با عنوان زیر به آن اشاره می‌شود:

International Conference on Islamic Laws.

2. Fazlur Rahman, "The Status of Women in the Qur'an," in *Women and Revolution in Iran, ed. Guity Nashat* (Boulder: Westview Press, 1983), 38.

3. Jane Smith, "Women, Religion, and Social Change in Early Islam," in *Women, Religion, and Social Change*, eds. Yvonne Haddad and Ellison Findley (Albany: State University of New York Press, 1985), 19-35.

۴. بنگرید به بررسی ناهماهنگی‌های میان منابع اصیل و تفسیرهای بعدی در منابع

زیر:

Barbara Stowasser, "The Status of Women in Early Islam," in *Muslim Women,* ed. Freda Hussain (New York: St. Martin's Press, 1984), 11-43; Asma Barlas, *"Believing Women*" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University ofTexas Press, 2002); and Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1991).

5. Rahman, "The Status of Women," 37.

۶. در آمدی بر جنبه‌هایی از وضعیت زنان در شریعت را می‌توان در منابع زیر دید:

Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 126-127; Yves Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé,* vol. 2, *Le Mariage: La Dissolution du mariage* (Paris: Mouton, 1965); Noel Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971); Ghassan Ascha, *Du statut inférieur de la femme en Islam* (Paris: L'Harmattan, 1987); and *International Conference on Islamic Laws.*

۷. خلاصه‌ای از این تغییرات را می‌توان در منبع زیر دید:

J. N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: Athlone, 1976).

همچنین بنگرید به:

Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries* (New Delhi: Academy of Law and Religions, 1987); and *International Conference on Islamic Laws,* 185-453.

۸. نمونه کامل این پاسخ را می‌توان در کار مودودی یافت:

Abu'l A'la Mawdudi, *Purdah and the Status of Women in Islam* (Lahore: Islamic Publications, 1979).

بسیاری از جنبه‌های این ادبیات در منبع زیر بررسی شده‌اند:

Ascha, Du statut inférieur.

۹. برای بحثی عالمانه درباره جلوگیری از حاملگی و سقط جنین در فقه اسلامی، بنگرید به:

Basim Musallam, Sex and Society in Islam: Birth Control Before the

Nineteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

۱۰. بنگرید به:

Abdullahi El-Naiem [An-Naʿim], "A Modern Approach to Human Rights in Islam: Foundations and Implications for Africa," in *Human Rights and Development in Africa*, eds. Claude Welch Jr. and Ronald Meltzer (Albany: State University of New York Press, 1984), 82; and Mernissi, *The Veil and the Male Elite.*

۱۱. آثاری که رشد و تأثیر فمینیسم را نشان می‌دهند عبارت‌اند از:

Mernissi, *The Veil and the Male Elite*; Riffat Hassan, "Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women," *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* (Fall 1996): 53-66; Mahnaz Afkhami, ed., *Faith and Freedom: Women s Human Rights in the Muslim World;* Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, eds., *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1997); Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton: Princeton University Press, 1999), and *Feminism and the Islamic Republic: Dialogues with the Ulema* (Princeton: Princeton University Press, 1999); Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law* (The Hague: Kluwer Law International, 2000); Val Moghadam, "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debates," *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society 27* (2002): 1136-1171; Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

۱۲. این یکی از مضامین ثابت نوشته‌های مودودی است. مثلاً برای مدعیات او بنگرید به:

Mawdudi, *Purdah and the Status of Women,* 21-24.

۱۳. همان، ۷۳-۷۴.

۱۴. همان، ۲۴.

۱۵. به این ترتیب، در بیشتر کشورهای مسلمان، انتخابی که داشته‌اند سازش و

مصالحه بوده است تا بخشی از احکام شریعت را حفظ کنند ولی اصلاحات زیادی را هم وارد کنند که حقوق زنان را بهبود ببخشد. بنگرید به:

*International Conference on Islamic Laws,* 185-453; and Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

۱۶. بنگرید به:

Jane Connors, "The Women's Convention in the Muslim World," in *Human Rights as General Norms and a States Right to Opt Out: Reservations and Objections to Human Rights Conventions,* ed. J. P. Gardner (London: British Institute of International and Comparative Law, 1997), 85-103.

مثلا بنگرید به:

Rana Husseini, "Women Activists Welcome Endorsement of Government Decision to Lift Reservation on CEDAW Article," *Jordan Times,* May 20, 2009,

به نشانی:

http://www.jordantimes.com/?news=16860; "Morocco Withdraws Reservations to CEDAW;" *Magharebia/ADFM,* December 18, 2008,

به نشانی:

http://www.wluml.org/node/4941.

18. Hossam Bahgat and Wesal Alfi, "Sexuality Politics in Egypt," in *Sex Politics. Reports from the Front Lines*, eds. Richard Parker, Rosalind Petchesky, and Robert Sember, 58-62,

به نشانی

http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/pdf/sexpolitics.pdf

19. Ann Elizabeth Mayer, "Rhetorical Strategies and Official Policies on Women's Rights: The Merits and Drawbacks of the New World Hypocrisy," in *Faith and Freedom,* ed. Afkhami, 105-119, and "Religious Reservations to CEDAW: What Do They Really Mean?" in *Religious Fundamentalism and the Human Rights of Women*, ed. Courtney Howland (New York: St. Martin's Press,

1999), 105-116.

20. Sultanhussein Tabandeh, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, trans. F. J. Goulding (Guildford, England: F. J. Goulding, 1970), 1.

۲۱. مثلا بنگرید به نظرهای او درباره اصل ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر، همان، ۴۱–۴۵.

۲۲. همان، ۴۰.

۲۳. همان، ۵۹.

۲۴. همان، ۵۱.

25. Abu'l A'la Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 1980), 262-263; and *Purdah and the Status of Women,* passim,

و درباره طلاق، ۱۵۱.

26. Mawdudi, *Purdah and the Status of Women*, 12.

۲۷. همان، ۱۲–۱۵، ۲۶–۷۱.

۲۸. همان، ۱۵.

۲۹. همان، ۷۳.

30. Abu'l A'la Mawdudi, *Human Rights in Islam* (Leicester, England: Islamic Foundation, 1980), 18.

31. Mawdudi, *Human Rights,* 18.

۳۲. در واقع، محدودیت‌های شهادت زنان در احکام شریعت درباره شهادت وقتی یک زن بخواهد چنین جرمی را ثابت کند، کار را بسیار دشوار می‌کند.

۳۳. طبیعی است که جزئیات تلخ این وقایع در هند، که دشمن پاکستان است، بسیار مورد بهره‌برداری تبلیغاتی قرار گرفت. مثلا بنگرید به:

Amita Malik, *The Year of the Vulture* (New Delhi: Orient Longman, 1972).

مودودی و پیروانش از تلاش دولت پاکستان برای سرکوب جنبشی برای تشکیل بنگلادش مستقل حمایت کرده بودند و مودودی ترجیح می‌داد که تظاهر کند هیچ تجاوزی نتیجه این امر نبوده است.

۳۴. بنا به مقدمه کتاب، جزوه حقوق بشر مودودی ترجمه‌ای است از متن سخنرانی‌ای که در ۱۶ نوامبر ۱۹۷۵ در مجمع حقوق و آزادی‌های مدنی در هتل فلتیز در لاهور ایراد شده بود:

Mawdudi, *Human Rights*, 7.

مودودی و مخاطباناش در لاهور، پایتخت پنجاب که به طور سنتی بیشترین نیروی نظامی پاکستان را تأمین می‌کرد، حتما مطلع بودند که تجاوزهای گروهی بنگال چگونه تصویر و حیثیت پاکستان را لکه‌دار کرده است.

۳۵. بنگرید به:

Shahla Haeri, "The Politics of Dishonor: Rape and Power in Pakistan," in *Faith and Freedom, ed. Afkhami,* 161-174; and Rubya Mehdi, "The Offence of Rape in the Islamic Law of Pakistan," *Women Living Under Muslim Laws: Dossier* 18 (July 1997): 98-108.

جنسیت‌گرایی قوانین پاکستان درباره تجاوز پس از برنامه‌های اسلامی‌سازی در منبع زیر تشریح شده است:

Asifa Quraishi, "Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective," *Michigan Journal of International Law* 18 (1997): 287-320.

۳۶. بنا به احکام انتخاب قانون در اسلام و در قانون کشورهای مسلمان، معیارهای اسلامی برای داوری درباره اعتبار ازدواج مختلط به کار گرفته می‌شود. بنگرید به:

Klaus Wahler, *Interreligiöses Kollisionsrecht im Bereich privatrechtlicher Rechtsbeziehungen* (Cologne: Carl Heymanns Verlag, 1978), 157-158.

۳۷. نمونه‌هایی از این احکام در منبع زیر بررسی شده‌اند:

Mahmood, *Personal Law,* 275-276.

۳۸. این ارجاعات در صفحه ۱۹ از نسخه انگلیسی دیده می‌شوند.

۳۹. مثلا بنگرید به استشهاد مودودی به این آیه در:

Mawdudi, *Purdah and the Status of Women*, 149.

40. Yves Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé,* vol. 3, *Filiation: Incapacités, Liberalités entre vifs* (Paris: Mouton, 1965), 81-142.

۴۱. نظراً، قیم یا ولی می‌تواند فرد محجور مذکری را بدون رضایت خودش همسر بدهد اما چون مرد مسلمان به آسانی می‌توان ازدواج ناخواسته را ملغی کند، این ماجرا اهمیت عملی اندکی داشته است.

42. Anderson, *Law Reform in the Muslim World,* 102-105.

43. Robert F. Worth, "Tiny Voices Defy Child Marriage in Yemen," *The New York Times,* June 29, 2008,

به نشانی:

http://www.nytimes.com/2008/06/29/world/middleeast/29marriage.html?pagewanted=all

۴۴. مثلا بنگرید به:

Mawdudi, *Purdah and the Status of Women,* 144-155.

45. Noel Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 214.

46. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé,* vol. 2, 451-470.

۴۷. نویسنده از ترجمه انگلیسی از این منبع استفاده کرده است:

"Constitution of the Islamic Republic of Iran of 24 October 1979 as Amended to 28 July 1989," in *Constitutions of the Countries of the World,* eds. Albert Blaustein and Gisbert Flanz (Dobbs Ferry, NY: Oceana, 1992).

48. Eliz Sanasarian, *The Women s Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini* (New York: Praeger, 1982), 94-97.

وضعیت زنان پس از به تعلیق در آمدن لایحه حمایت از خانواده در منبع زیر بررسی شده است:

Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law. Iran and Morocco Compared* (New York: I. B. Tauris, 1993).

49. Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran* (London: I. B. Tauris, 1989).

50. *International Conference on Islamic Laws,* 316.

51. Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 303-335.

۵۲. همان، ۲۸۶-۲۸۹.

۵۳. بنگرید به:

Ziba Mir-Hosseini, "The Politics and Hermeneutics of Hijab in Iran: From Confinement to Choice," *Muslim World Journal of Human Rights* 4 (2007), 1-19,

به نشانی:

http://www.bepress.com/mwjhr/vol4/iss1/art2/

۵۴. بنگرید به:

UN High Commissioner for Human Rights, “Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran: Iran (Islamic Republic of) 15/10/97,” A/52/472,

به نشانی:

http://www.iran.org/humanrights/UN971015.htm.

55. “Iranian Team Set for Atlanta Despite Visa Bother,” *Deutsche Presse-Agentur,* July 9, 1996,

در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

56. Nikki Keddie, “Women in Iran Since 1979,” Special Issue, Iran Since the Revolution, *Social Research* 67 (Summer 2000): 417-419.

۵۷. بنگرید به:

Ann Elizabeth Mayer, “Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma,” *Iranian Studies* 29 (Summer-Fall 1996): 284-288.

58. “Iranian Cleric Blasts Taleban for Defaming Islam,” *Reuters North American Wire,* October 4, 1996,

در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

59. “Iranian Leader Warns Women Against Copying Western Feminist Trends,” *Agence France Presse*, October 22, 1997,

در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

60. Mahsa Sherkarloo, “Iranian Women Take on the Constitution,” *MERIP Online,* July 21, 2005,

به نشانی:

http://merip.org/mero/mero072105.html.

۶۱. بنگرید به:

Mehrangiz Kar, Ludovic Trarieux Prize Winner 2002

به نشانی:

http://www.ludovictrarieux.org/uk-pages3.1.plt.htm

۶۲. بنگرید به:

Mehrangiz Kar, “Iranian Law and Women’s Rights,” *Muslim World Journal of Human Rights* (2007): 1-13,

به نشانی:

http://www.bepress.com/mwjhr/vol4/iss1/art9/.

۶۳. بنگرید به:

Noushin Ahmadi Khorasani, *Iranian Womens One Million Signatures Campaign for Equality: The Inside Story* (Women’s Learning Partnership Translation Series, 2009),

به نشانی:

http://www.learningpartnership.org/iran-oms  Iran’s One Million Signatures Campaign,

به نشانی:

http://learningpartnership.org/iran-oms.

۶۴. بنگرید به:

“Women Ejected by Force from Iran Stadium,” *Iran Focus,* March 6, 2006,

به نشانی:

http://www.iranfocus.com/modules/news/article.php?storyid=6091.

65. Saeed Kamali Deghan, “Iran Jails Director Jafar Panahi and Stops Him Making Films for 20 Years,” *The Guardian,* December 20, 2010,

به نشانی:

http://www.guardian.co.uk/world/2010/dec/20/iran-jails-jafar-panahi-films.

66. “Mahmoud Ahmadinejad Blasts Fifa ‘Dictators’ as Iranian Ban Anger Rises,” The Guardian, June 7, 2011,

به نشانی:

http://www.guardian.co.uk/football/2011/jun/07/iran-anger-ahmadinejad-fifa-ban/.

۶۷. بنگرید به:
Sarah Menkedick, "Iran Wins Membership to the U.N Commission on the Status ofWomen, Women's Rights," May 08, 2010, change. org,

به نشانی:
http://news.change.org/stories/iran-wins-membership-to-the-un-commission-on-the-statusof-women; Elizabeth Weingarten, "At Last Minute, East Timor Beats Out Iran for Chair of New UN Body," *The Atlantic,* November 10, 2010,

به نشانی:
http://www.theadantic.com/international/archive/2010/11/at-last-minute-east-timor-beats-out-iran-for-chair-of-new-un-body/66397/

68. *The Meaning of the Glorious Koran,* trans. Marmaduke Pickthall (Albany: State University of New York Press, 1976).

۶۹. مثلا بنگرید به:
Tabandeh, *A Muslim Commentary*, 51-52; and Mawdudi, *Purdah and the Status of Women*, 185-201.

۷۰. نقدی بر این‌که چطور مفهوم «عرض» برای محروم کردن زنان عرب از انسانیت و حقوق اولیه‌شان استفاده شده است، در منبع زیر یافت می‌شود:
Nawal El-Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World* (Boston: Beacon Press, 1981), 7-90.

۷۱. دو کشور دیگری که دولت طالبان را به رسمیت شناختند، پاکستان و امارات متحده عربی هستند.

72. Declarations and Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women,

به نشانی:
http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/treaty9_asp.htm.

۷۳. بنگرید به:
Human Rights Watch, "Perpetual Minors: Human Rights Abuses Stemming from Male Guardianship and Sex Segregation in Saudi Arabia," April 19, 2008, available at

به نشانی:
http://www.hrw.org/en/reports/2008/04/19/perpetual-minors-0.

74. United Nations CEDAW/C/SAU/2 Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women Distr.: General 29 March 2007; English Original: Arabic 07-29667 (E) 120507 230507*0729667* Committee on the Elimination of Discrimination against Women. Consideration of reports submitted by States Parties under article 18 of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. Combined initial and second periodic reports of States Parties. Saudi Arabia,

به نشانی:

http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N07/296/67/PDF/N0729667.pdf?OpenElement.

75. The Global Gender Gap Report 2010,

به نشانی:

http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2010.pdf

76. Committee on the Elimination of Discrimination Against Women. Pre-session working group. Fortieth session 14 January-I February 2008. Responses to the list of issues and questions contained in document number CEDAW/C/SAU/Qj2, A.H. 1428 (A.D. 2007),

به نشانی:

http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/CEDAWC.SAU.Q.2.Add.l.pdf.

۷۷. همان.

78. Zinnia Shah, "Saudi Arabia: Battle to Overturn Ban on Women Driving Is First Step to Women's Full Integration into Society," *Women Living Under Muslim Laws*, July 25, 2011,

به نشانی:

http://www.wluml.org/node/7459.

79. Neil MacFarquhar, "Saudis Arrest Woman Leading Right-to-Drive Campaign," *The New York Times,* May 23, 2011

به نشانی:

http://www.nytimes.com/2011/05/24/world/middleeast/24saudi.html.

80. Suo Moto No. 1/K of 2006, Pakistan Citizenship Act. 1951, In Re:

Gender Equality,

به نشانی:

http://federalshariatcourt.gov.pk/Leading%20Judgements/Suo%20Moto%20No.l-K%20of%202006.pdf

۸۱ همان، بند ۳.

۸۲ همان، بند ۲۸.

۸۳ همان، بند ۲۷.

۸۴ بنگرید به:

"Pakistan: Whether the Spouse of a Citizen of Pakistan Can Acquire Citizenship; If So, Information Requirements, Procedures and Documents Needed," *Refworld,* October 28, 2010,

به نشانی:

http://www.unhcr.org/refworld/country,,IRBC,,PAK,,4dd1028e2,0.html.

85. Amnesty International, *Women in Afghanistan: A Human Rights Catastrophe*, AI Index: ASA 11/03/95.

۸۶ به طور کلی، بنگرید به:

Nancy Hatch Dupree, "Afghan Women Under the Taliban," in *Fundamentalism Reborn: Afghanistan and the Taliban,* ed. William Maley (New York: New York University Press, 1998), 145-166; and Marjon E. Ghasemi, "Islam, International Human Rights, and Women's Equality: Afghan Women Under Taliban Rule," *Southern California Review of Law and Women's Studies* 8 (Spring 1999): 445-467.

۸۷ مثلا بنگرید به:

John Burns, "Sex and the Mghani Woman: Islam's Straightjacket," *The New York Times*, August 29, 1997, A4; "Islamic Rule Weighs Heavily for Afghans," *The New York Times,* September 24, 1997, A6.

۸۸ بنگرید به:

Anne E. Brodsky, *With All Our Strength: The Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* (New York: Routledge, 2003).

89. Benazeer Roshan, "The More Things Change, the More They Stay

the Same: The Plight of Afghan Women Two Years After the Overthrow of the Taliban," *Berkeley Women's Law Journal* 19 (2004): 270-286.

90. "Afghanistan 'Most Dangerous Place for Women,'" Al Jazeera, June 15, 2011,

به نشانی:

http://english.aljazeera.net/news/asia/2011/06/201161582525243992.html.

91. Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others," *American Anthropologist* 104 (2002): 787; Mary Ann Franks, "Obscene Undersides: Women and Evil Between the Taliban and the United States," *HYPATIA* 18 (2003): 135-155.

92. See, for example, Condoleezza Rice's televised comments on the US involvement in the constitution drafting and her claim that "the United States stands for equality for women worldwide," adding: "We've communicated that very clearly to the Iraqi government,"

**۹۲.** مثلا بنگرید به اظهار نظر کاندولیزا رایس در تلویزیون درباره نقش آمریکا در تدوین قانون اساسی و ادعای او مبنی بر این‌که «آمریکا مدافع برابری زنان در سراسر جهان است» و افزودن این‌که: «ما این نکته را به روشنی به دولت عراق منتقل کرده‌ایم.» به نشانی:

http://www.pbs.org/newshour/bb/white_house/july-dec05/rice_7-28.html.

**۹۳.** بحث‌ها را در منبع زیر ببینید:

Mayer, "Rhetorical Strategies," 104-114, and "Internationalization of the Conversation on Women's Rights: Arab Governments Face the CEDAW Committee," in *Islamic Law and the Challenge of Modernity,* eds. Yvonne Haddad and Barbara Freyer Stowasser (Walnut Creek, Cali£: Altamira Press, 2004), 147-154.

94. Tabandeh, *A Muslim Commentary*, 39.

**۹۵.** همان، ۴۱.

**۹۶.** همان، ۵۱.

۹۷. همان، ۵۲.

98. Mawdudi, *Purdah and the Status of Women in Islam,* 113-122.

۹۹. همان، ۱۲۰.

۱۰۰. همان، ۱۲۱-۱۲۲.

101. Javad Bahonar, "*Islam and Women's Rights,*" *al-Tawhid* 1 (1984): 160.

۱۰۲. همان، ۱۶۱.

۱۰۳. همان، ۱۶۵.

۱۰۴. همان، ۱۶۱.

۱۰۵. همان، ۱۶۴. به خاطر این‌که باهنر تلاش می‌کند رفتار با زنان را به صورتی مثبت در اسلام نشان دهد، قابل فهم است که از ذکر مشخصه‌های تبعیض‌آمیز طرح‌های ارث پرهیز کند.

106. Hammed Shahidian, "Contesting Discourses of Sexuality in Post-Revolutionary Iran," in *Deconstructing Sexuality in the Middle East: Challenges and Discourses*, ed. Pinar Ilkkaracan (Burlington,VT: Ashgate, 2008), 117.

۱۰۷. بنگرید به:

Ann Elizabeth Mayer, "Islam and Human Rights: Different Issues, Different Contexts. Lessons from Comparisons," in *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders,* eds. Tore Lindholm and Kari Vogt (Oslo: Nordic Human Rights Publications, 1993), 121-125.

108. Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (Boston: Beacon Press, 1985), 85.

۱۰۹. همان، ۸۸.

۱۱۰. همان، ۱۵۴.

۱۱۱. همان، ۱۱۵.

۱۱۲. همان.

۱۱۳. همان، ۸۷.

## فصل هفتم

1. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford

University Press, 1961), 104-106, 113-115, 131.

۲. این مضمون که برای حفاظت از اقلیت‌ها از ستم نیاز به حاکمیت اروپایی بود، در این منبع آشکار است:

Lord Cromer [Evelyn Baring], *Modern Egypt*, 2 vols. (New York: Macmillan, 1908),

به ویژه در:

vol. 2, 123-259.

۳. برای پیشینه بحث، بنگرید به:

Peter Holt, *Egypt and the Fertile Crescent* (Ithaca: Cornell University Press, 1966); Bernard Lewis, *The Middle East and the West* (New York: Harper, 1964),

و منابع نقل شده در آن؛ و:

Elizabeth Monroe, *Britain's Moment in the Middle East,* 1914-56 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981).

۴. اعلامیه کازابلانکا، به نشانی:

http://www.al-bab.com/arab/docs/international/hr1999.htm.

۵. این رویکردها در تفکر آیت‌الله خمینی برجسته است. بنگرید به:

Imam [Ruhollah] Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini,* trans. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981).

۶. اطلاعات مربوط به کمیسیون آزادی دین بین‌المللی به نشانی زیر موجود است:

http://www.uscirf.gov/countries/countriesconcerns/index.html.

7. Lee Romney, "Battle Urged Against Religious Persecution," *Los Angeles Times,* October 20, 1997.

۸. اوضاع جامعه اولیه اسلامی در این منبع توصیف شده‌اند:

W Montgomery Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

۹. قانون جهاد در منبع زیر بحث و بررسی شده است:

Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam* (Princeton: Markus Wiener, 1996), 1-54.

10. For the evolution of jihad doctrine, see ibid., 55-159;

۱۰. برای تحول و تطور عقیده جهاد، بنگرید به همان، ۵۵-۱۵۹؛ و

Ann Elizabeth Mayer, "War and Peace in the Islamic Tradition and

in International Law," in *Just War and Jihad: War, Peace, and Statecraft in the Western and Islamic Traditions,* ed. James Johnson and John Kelsay (Westport, CT: Greenwood Press, 1991), 195-226.

۱۱. برای پیشینه بحث بنگرید به:

A. S. Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: *A Critical Study of the Covenant of Umar* (London: Cass, 1970); and Antoine Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1958).

۱۲. زرتشتیان و صابئیان نیز گاهی در این طبقه قرار می‌گیرند.

۱۳. مثلا بنگرید به بررسی‌های:

Benjamin Braude and Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire,* 2 vols. (New York: Holmes and Meier, 1982).

۱۴. بنگرید به:

Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

۱۵. درآمدی بر تأثیر ملی‌گرایی را می‌توان در منابع زیر یافت:

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age,* 1798-1939 (London: Oxford University Press, 1962); and Lewis, *The Emergence of Modern Turkey.*

16. Jeffrey Fleishman, "Islamist Parties' Electoral Success in Egypt has Copts Worried," *Los Angeles Times,* Dec. 11, 2011,

به نشانی:

http://articles.latimes.com/2011/dec/11/world/la-fg-egypt-christians-muslims-20111212.

17. Samer al-Atrush, "Salafis, Dark Horse of Egypt's Vote, Seek to Assure Copts," *Agence France Presse,* Dec. 1, 2011,

به نشانی:

http://www.google.com/hostednews/afp/article/ALeqM5jCBsKRkd-n4xiuLdXTcJ_a8_MFG3w?docId=CNG.Odce4efdb83ee-b8aa808cbba95edd57a.481.

18. Yasmine Fathi, "Egypt Copts React to Islamist Electoral Win," *ahramonline,* December 4, 2011,

به نشانی:

http://english.ahram.org.eg/~/NewsContent/1/64/28346/Egypt/Politics-/Egypt-Copts-react-to-Islamist-electoral-win.aspx.

19. Subhi Mahmassani, *Arkan huquq al-insan* (Beirut: Dar al-ʿilm li'l-malayin, 1979), 260-264, 281.

۲۰. همان، ۲۶۰–۲۶۴.

21. S. M. Haider, "Equality Before Law and Equal Protection of Laws as Legal Doctrines for the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities," in *Islamic Concept of Human Rights*, ed. S.M. Haider (Lahore: Book House, 1978), 213-237; Recep Senturk, "Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen," in *Islam and Human Rights: Advancing a US. Muslim Dialogue,* ed. Shireen T. Hunter (Washington, DC: CSIS Press, 2005), 67-99.

۲۲. دیدگاه‌های البشری در منبع زیر بررسی شده‌اند:

Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 246-292.

۲۳. همان، ۲۸۷–۲۸۸.

۲۴. نقد رفتار با غیر مسلمان در مصر را در منبع زیر ببینید:

Abdullahi An-Naʿim, "Religious Freedom in Egypt: Under the Shadow of the Islamic Dhimma System," in *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions,* ed. Leonard Swidler (Philadelphia: Ecumenical Press, 1986), 43-59.

25. Courtney W Howland, "The Challenge of Religious Fundamentalism to the Liberty and Equality Rights of Women: An Analysis Under the United Nations Charter," *Columbia Journal of Transnational Law* 35 (1997): 329-330.

26. Sultanhussein Tabandeh, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights,* trans. F. J. Goulding (Guildford, England: F. J. Goulding, 1970), 18.

۲۷. همان، ۱۷.

۲۸. همان، ۳۶.

۲۹. همان.

۳۰. همان.

۳۱. همان، ۷۰.

۳۲. همان، ۷۱.

33. Abu'l A'la Mawdudi, *Human Rights in Islam* (Leicester, England: Islamic Foundation, 1980), 30.

فراخوان او به احترام به غیر مسلمانان مانع از این نشد که احمدی‌های «کافر» را آماج حمله قرار ندهد.

۳۴. ترجمه انگلیسی برگرفته از:

"Constitution of the Islamic Republic of Iran of 24 October 1979 As Amended to 28 July 1989," in *Constitutions of the Countries of the World,* ed. Albert Blaustein and Gisbert Flanz (Dobbs Ferry, NY: Oceana, 1992).

۳۵. بنگرید به:

"Senior Iran Cleric Calls Non-Muslims 'Animals,'" *Iran Focus*, November 20, 2005,

به نشانی:

http://www.iranfocus.com/modules/news/article.php?storyid=4505.

۳۶. مثلا بنگرید به:

Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs* (New York: Basic Books, 1984), 226.

۳۷. در تقویت این موضع، آن بخش از دیباچه را داریم که می‌گوید ارتش «با رسالت مکتبی یعنی جهاد در راه خدا و مبارزه در راه گسترش حاکمیت قانون خدا در جهان را نیز عهده‌دار خواهند بود.»

38. Abu'l A'la Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 1980), 188-189, 274-276.

39. Human Rights Watch/Middle East, *Iran: Religious and Ethnic Minorities. Discrimination in Law and Practice* 9, no. 7 (September 1997

به نشانی:

http://www.hrw.org/reports/1997/iran/lran-06.html; Amnesty International, Document-Iran: Human Rights Abuses Against the Baluchi Minority, September 17, 2007, Index Number:

MDE13/104/2007

به نشانی:

http://www.amnesty.org/en/library/asset/MDE13/104/2007/en/160fb9c4-d370-11dd-a329-2f46302a8cc6/mde131042007en.html.

40. Human Rights Commission of Pakistan, *State of Human Rights in Pakistan* 1993 (Lahore: Human Rights Commission of Pakistan, n.d.), 45-48.

41. Roger Cooper, *The Baha'is of Iran,* Minority Rights Group Report 51 (London: Minority Rights Group, 1982), 7-8, 10.

۴۲. همان، ۱۱.

43. Cooper, The Baha'is of Iran; Douglas Martin, "The Persecution of the Baha'is of Iran, 1844-1984," Baha'i Studies 12-13 (1984).

هم‌چنین بنگرید به گزارش‌های کمیسیون آمریکایی آزادی دین بین‌المللی به نشانی:

http://www.uscirf.gov/.

44. "Iran Rejects US Allegation on Violation of Religious Freedom," *BBC Monitoring Middle East,* October 8, 1999,

در:

Lexis, News library.

45. Mawdudi, *Human Rights*, 21-22.

46. Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution,* 288-291.

۴۷. همان، ۱۹۱-۱۹۳.

۴۸. همان، ۲۹۷-۲۹۸.

۴۹. همان، ۲۷۶.

۵۰. همان، ۲۸۷.

۵۱. ناآرامی‌های سال ۱۹۵۳ و دیدگاه‌های احمدی‌ها و مخالفان‌شان در منبع زیر بررسی شده است:

*Report of the Court of Inquiry Constituted Under Punjab Act II of 1954 to Enquire into the Punjab Disturbances of 1953* (Lahore: Superintendent, Government Printing, Punjab, 1954).

۵۲. این حکم در منبع زیر بررسی شده است:

Nadeem Ahmad Siddiq, "Enforced Apostasy: *Zaheeruddin v. State* and the Official Persecution of the Ahmadiyya Community in Paki-

stan," *Law and Inequality* 14 (1995): 275-338.

۵۳. بررسی انتقادی این پرونده در منبع زیر آمده است:

Siddiq, "Enforced Apostasy," and Tayyab Mahmud, "Freedom of Religion and Religious Minorities in Pakistan: A Study of Judicial Practice," *Fordham International Law Journal* 19 (1995): 40-100.

۵۴. برای متن کامل لایحه سال ۱۹۹۱ بنگرید به:

Rubya Mehdi, *The Islamization of the Law in Pakistan* (Richmond, England: Curzon Press, 1994), 324-329.

55.*Zaheeruddin* v. State, 26 S.C.M.R. (S.Ct.) 1718 (1993) (Pak.), 1773-1774.

۵۶. بنگرید به:

Human Rights Watch, "Denied Dignity. Systematic Discrimination and Hostility Toward Saudi Shia Citizens," September 3, 2009,

به نشانی:

http://www.hrw.org/node/85348

و:

Human Rights Watch, "The Ismailis of Najran: Second Class Saudi Citizens," September 22, 2008,

به نشانی:

http://www.unhcr.org/refworld/docid/48d8a4712.html.

۵۷. مثلا بنگرید به:

Human Rights Watch, "Bad Dreams. Exploitation and Abuse of Migrant Workers in Saudi Arabia," July 14, 2004,

به نشانی:

http://www.unhcr.org/refworld/publisher,HRW,,SAU,412ef32a4,0.html.

۵۸. جزئیات در منبع زیر آمده است:

*Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom,* May 2005, 27-37, 113-120

به نشانی:

http://www.uscirf.gov/countries/publications/currentreport/2005annua1Rpt.pdf#page=37.

۵۹. برای بررسی مشکلات مستمری که بر زندگی غیر مسلمانان اثر می‌گذارد، بنگرید به

فصل مربوط به عربستان سعودی در:

USCIRF 2011 Annual Report,

به نشانی:

http://www.uscirf.gov/images/book%20with%20cover%20for%20web.pdf

60. The USCIRF 2011 Annual Report, 215,

به نشانی:

http://www.uscirf.gov/images/book%20with%20cover%20for%20web.pdf

61. The USCIRF 2011 Annual Report, 88,

به نشانی:

http://www.uscirf.gov/images/book%20with%20cover%20for%20web.pdf

۶۲. بنگرید به بحث زیر:

Ann Elizabeth Mayer, "The Fatal Flaws in the U.S. Constitutional Project for Iraq," *Journal of International Affairs. Religion & Statecraft* 61 (Fall/Winter 2007), 153-169.

## فصل هشتم

۱. بنگرید به:

Yogyakarta Principles,

به نشانی:

http://www.yogyakartaprinciples.org/.

2. Statement of Louse Arbour, UN High Commissioner for Human Rights, Launch of the Yogyakarta Principles, November 7, 2007, United Nations, New York,

به نشانی:

http://ypinaction.org/files/02/74/10_Statement_of_Louise_Arbour_on_YPs_Nov_07_2_.pdf

۳. بنگرید به:

Michael O'Flaherty and John Fisher, "Sexual Orientation, Gender Identity and International Human Rights Law: Contextualising

the Yogyakarta Principles," *Human Rights Law Review* 8, no. 2 (2008): 207-248,

به نشانی:

http://www.yogyakartaprinciples.org/yogyakarta-article-human-rights-law-review.pdf

۴. بنگرید به:

Sonia Katyal, "Exporting Identity," *Yale Journal of Law & Feminism* 14 (2002): 97-176; Jeffrey A. Redding, "Human Rights and Homo-sectuals: The International Politics of Sexuality, Religion, and Law," *Northwestern University Journal of International Human Rights* 4 (2006): 436-492; O'Flaherty and Fisher, "Sexual Orientation," 232.

۵. بنگرید به:

Negar Azimi, "Prisoners of Sex," *The New York Times Magazine*, December 3, 2006,

به نشانی:

http://www.nytimes.com/2006/12/03/magazine/03arabs.html.

۶. به طور کلی، بنگرید به:

Brian Whitaker, *Unspeakable Love: Gay and Lesbian Life in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 2006).

۷. بنگرید به:

Daniel Ottosson, *State-Sponsored Homophobia: A World Survey of Laws Prohibiting Same Sex Activity Between Consenting Adults* (Brussels: International Lesbian and Gay Association, 2009),

به نشانی:

http://ilga.org/historic/Statehomophobia/State_sponsored_homophobia_ILGA_07.pdf; Human Rights Watch, "'We Are a Buried Generation.' Discrimination and Violence Against Sexual Minorities in Iran," December 15, 2010,

به نشانی:

http://www.hrw.org/en/reports/2010/12/15/we-are-buried-generation; Amnesty International, "Egypt Torture and Imprisonment for Actual or Perceived Sexual Orientation," December 19, 2001,

به نشانی:

http://www.amnesty.org/en/library/asset/MDE12/033/2001/en/4925e77c-d8af-11dd-ad8c-f3d4445c118e/mde120332001en.html.

۸. بنگرید به:

"Persecution of Homosexuals (Saudi Arabia)," Wikilslam,

به نشانی:

http://www.wikiislam.net/wiki/Persecution_of_Homosexuals_(Saudi_Arabia).

۹. به طور کلی بنگرید به:

Barrak Alzaid, "Fatwas and Fags: Violence and the Discursive Production of Abject Bodies," *Columbia Journal of Gender & Law* 19 (2010): 617-648.

همچنین بنگرید به:

Human Rights Watch, *'They Want Us Exterminated': Murder, Torture, Sexual Orientation and Gender in Iraq* (New York: Human Rights Watch, 2009),

به نشانی:

http://www.hrw.org/node/85050.

۱۰. این مورد و بسیاری از مثال‌های دیگر از شکنجه‌های هولناکی که در رژیم مبارک رخ داده‌اند در منبع زیر آمده‌اند:

Human Rights Watch, "Work on Him Until He Confesses,"

به نشانی:

http://www.hrw.org/reports/2011101/30/work-him-until-he-confesses.

11. Whitaker, *Unspeakable Love,* 48-50; Hossam Bahgat, "Explaining Egypt's Targeting of Gays," *MERIP,* July 23, 2001,

به نشانی:

http://www.merip.org/mero/mero072301; Scott Long, "The Trials of Culture: Sex and Security in Egypt," *MERIP,* MER230, Spring 2004,

به نشانی:

http://www.merip.org/mer/mer230/trials-culture.

12. Redding, Human Rights, 445.
13. Long, "Trials of Culture."
14. Whitaker, *Unspeakable Love*, 50.

۱۵. بنگرید به:

Raha Bahreini, "From Perversion to Pathology: Discourses and Practices of Gender Policing in the Islamic Republic of Iran, *Muslim World Journal of Human Rights* 5 (2008): 2, 19,

به نشانی:

http://www.bepress.com/mwjhr/vol5/iss1/art2/.

۱۶. همان، ۳.

17. Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (Oxford: Oneworld, 2010), 258-266.
18. "No Homosexuals in Iran": Ahmadinejad, *Agence France Presse*, September 24, 2007,

به نشانی:

http://afp.google.com/article/ALeqM5hATGOzv6YSmgeMYlzdYbdpyrG2cw.

۱۹. بنگرید به:

Bahreini, "From Perversion to Pathology," 2-51.

۲۰. بنگرید به:

"Be Like Others,"

به نشانی:

http://www.belikeothers.com.

۲۱. بنگرید به:

Rasha Moumneh, "The Gulf's Gender Anxiety," *The Guardian,* July 7, 2011,

به نشانی:

http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/jul/06/gulf-gender-anxiety-transgender.

22. Human Rights Watch, "Halt Dress Code Crackdown," March 30, 2008,

به نشانی:

http://www.hrw.org/en/news/2008/03/30/kuwait-halt-dress-code-crackdown.

۲۳. همان.

۲۴. همان.

۲۵. همان.

26. Basim Usmani, "Pakistan to Register 'Third Sex' Hijras: A Court Ruling Follows a Bid to Improve Life for Pakistan's Impoverished Transgender, Transvestite and Eunuch Community," *The Guardian,* July 18, 2009,

به نشانی:

http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2009/jul/18/pakistan-transgender-hijra-third-sex/; "Pakistan Transgenders Pin Hopes on New Rights," BBC News South Asia, April25, 2011,

به نشانی:

http://www.bbc.co.uk/news/world-south-asia-13186958.

۲۷. بنگرید به:

Sonia Katyal, "Exporting Identity."

28. Homosexuals Demand Rights at Istanbul's Gay Pride March, Turkish Weekly, June 29, 2011,

به نشانی:

http://www.turkishweekly.net/news/117727/homosexuals-demand-rights-at-istanbul%E2%80%99s-gay-pride-march.html.

۲۹. به طور کلی، بنگرید به:

Vanja Hamzic, "The Case of 'Queer Muslims': Sexual Orientation and Gender Identity in International Human Rights Law and Muslim Legal and Social Ethos," *Human Rights Law Review* 11 (2011): 237-274,

به نشانی:

http://hrlr.oxfordjournals.org/content/11/2/237; and Kugle, *Homosexuality in Islam.*

30. Kugle, *Homosexuality in Islam*, 2.

۳۱. همان، ۵۱–۶۳، ۱۶۶؛ و

Whitaker, *Unspeakable Love,* 183-194.

32. Kugle, *Homosexuality in Islam,* 157-166.

۳۳. بنگرید به همان، ۴، ۱۲۹.

34. *Dudgeon v. United Kingdom*, Appl. No. 7525/76, Council of Europe: European Court of Human Rights, 22 October 1981.

۳۵. فهرستی از گروه‌های فعال را می‌توان در این منبع دید:

Gay and Lesbian Arabs, al-bab.com

به نشانی:

http://www.al-bab.com/arab/background/gay.htm.

36. Whitaker, Unspeakable Love, 50, 66-71, 111, 148; Long, "Trials of Culture"; Redding, "Human Rights," 483-491.

۳۷. بنگرید به:

"Interview with Egyptian Human Rights Activist. Hossam Bahgat Talked with Alasdair Soussi," *The New Internationalist,* Issue 424, July 1, 2009,

به نشانی:

http://www.newint.org/columns/makingwaves/2009/07/01/hossam-bahgat/.

38. Whitaker, *Unspeakable Love,* 114-115.

۳۹. همان، ۶۶–۷۰.

40. Hamzic, "The Case of Queer Muslims.'"

41. *Toonen* v. Australia, Communication No. 488/1992, U.N. Doc CCPR/C/50/ D/488/1992 (1994),

به نشانی:

http://wwwl.umn.edu/humanrts/undocs/html/vws488.htm.

۴۲. برای جزئیات بیشتر، بنگرید به:

O'Flaherty and Fisher, "Sexual Orientation," 214-218.

43. Human Rights Watch, "UN: General Assembly Statement Affirms Rights for All. 66 States Condemn Violations Based on Sexual Orientation and Gender Identity," December 18, 2008,

به نشانی:

http://www.hrw.org/en/news/2008/12/18/un-general-assembly-state-

ment-affirms-rights-all.

44. Action on Resolution on Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity,

به نشانی:

http://www.ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?News ID=11167&LangiD=E.

45. "UN Issues First Report on Human Rights of Gay and Lesbian People," *UN News Centre,* Dec. 15, 2011,

به نشانی:

http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=40743&Cr=discrimi nation&Cr1=#.

۴۶. بنگرید به:

O'Flaherty and Fisher, "Sexual Orientation," 228.

47. Mashood Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 117.

48. Response to SOGI Human Rights Statement, read by Syria, 18 Dec 2008, ILGA ASIA,

به نشانی:

http://ilga.org/ilga/en/artide/mkjJMT21ax; Response read by Syria to Statement on Human Rights and the so-called notions of "Sexual Orientation" and "Gender Identity," UN General Assembly, December 18, 2008,

به شکل صوتی و تصویری به نشانی:

http://www.un.org/webcast/ga2008.html

۴۹. بنگرید به:

*Lawrence v. Texas*, Scalia, J., dissenting,

به نشانی:

http://www.law.cornell.edu/supct/html/02-102.ZD.html.

50. General Assembly, GA/SHC/3997 Sixty-Fifth General Assembly, Third Committee, 46th Meeting (AM) "General Assembly Will Hold 'World Conference on Indigenous Peoples' in 2014, Under Terms of Resolution Recommended by Third Committee,"

به نشانی:

http://www.un.org/News/Press/docs/2010/gashc3997.doc.htm. -

51. "United Nations Human Rights Council Establishes Mandate on Côte d'Ivoire, Adopts Protocol to Child Rights Treaty, Requests Study on Discrimination and Sexual Orientation," Human Rights Council, June 17, 2011,

به نشانی:

http://www.ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsiD=11167&LangiD=E.

## فصل نهم

۱. بنگرید به تحلیل انتقادی عالی زیر:

Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam* (Burlington, VT: Ashgate, 2002).

۲. مثلا بنگرید به:

Mohamed Taibi, "Religious Liberty: A Muslim Perspective," in *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions,* ed. Leonard Swidler (Philadelphia: Ecumenical Press, 1986), 175-188.

3. Saeed and Saeed, Freedom of Religion, 69-73.

4. Taibi, "Religious Liberty," 205.

۵. بنگرید به:

Saeed and Saeed, *Freedom of Religion,* 61-68.

6. Subhi Mahmassani, *Arkan huquq al-insan* (Beirut: Dar al-ʿilm li'l-malayin, 1979), 123-124.

7. Sami Aldeeb Abu Sahlieh, "Les Droits de l'homme et l'Islam," *Revue general de droit international public* 89 (1985): 637.

۸. منابع مربوط به این موضوع از جمله به قرار زیر هستند:

Navid Kermani, "Die Affäre Abu Zayd: Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen," *Orient* 35 (1994): 25-49; "Shariʿa or Civil Code? Egypt's Parallel Legal Systems: An Interview with Ahmad Sayf al-Islam," *Middle East Report* (November-December 1995): 25-27; Nasr Abu Zaid, "The Case of Abu Zaid: Academic Freedom in Egypt," *Index on Censorship* 4 (1996): 30-39;

and Kilian Balz, “Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial: The Abu Zayd Case,” *Die Welt des Islams* 37 (1997): 135-155.

9. Bjazet [pseud.], “La tradition? ... Quelle tradition?” *Monde arabe: Maghreb Machrek* (January-March 1996): 23-31; and Kermani, “Die Affäre Abu Zayd,” 29.

10. Kermani, “Die Mfare Abu Zayd,” 29.

۱۱. همان، ۳۵.

۱۲. همان، ۳۳-۳۴.

۱۳. همان.

14. Balz, “Submitting Faith to Judicial Scrutiny,” 149.

15. Kermani, “Die Affäre Abu Zayd,” 48.

۱۶. بنگرید به بیانیه‌ای صادر شده در کنفرانس بین‌المللی اسلامی با عنوان:
“True Islam and Its Role in Modern Society;” Amman, Jordan, July 6, 2005,
به نشانی:
http://www.kingabdullah.jo/news/details.php?kn_serial=3409&menu_id=26&lang_hmka1=1.

۱۷. در متن اصلی نویسنده از ترجمه فرانسوی متن عربی به انگلیسی ترجمه کرده است که اصل آن در منبع زیر آمده:
Sami Aldeeb Abu Sahlieh, “Liberté religieuse et apostasie dans l’Islam,” Praxis juridique et religion 23 (1986): 53.

18. Aldeeb Abu Sahlieh, “Liberté religieuse,” 61-66.

19. Sultanhussein Tabandeh, A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights, trans. F. J. Goulding (Guildford, England: F. J. Goulding, 1970), 70.

۲۰. همان، ۷۱.

۲۱. همان.

۲۲. همان.

۲۳. همان، ۷۱-۷۲. می‌توان دفاعیه‌های مشابهی را پیدا کرد به قلم نویسنده‌ای مصری در دفاع از اجرای مجازات مرگ برای ارتداد. این‌ها در منبع زیر بررسی شده‌اند:
Aldeeb Abu Sahlieh, “Les Droits de l’homme et l’Islam,” 643-644.

24. Tabandeh, *A Muslim Commentary*, 72.

۲۵. همان، ۵۹.

۲۶. همان.

۲۷. باید به خاطر آورد که مخاطبان تابنده افرادی بودند که در کنفرانسی بین‌المللی درباره حقوق بشر در ایران شرکت می‌کردند.

28. J. Roland Pennock, “Rights, Natural Rights, and Human Rights: A General View,” in *Human Rights: NOMOS XXIIL* eds. J. Roland Pennock and John W Chapman (New York: New York University Press, 1981), 14.

۲۹. معنای عبارت «تخذیل للامهٔ» مبهم است. فعل مرتبطی از همان ریشه در قرآن آمده است (۳:۱۶۰) به معنای «رها کردن.» می‌توان پیش‌بینی کرد که گفتار ممنوعی که در اینجا هدف قرار گرفته است متضمن افکاری است که برای جامعه اسلامی مضر تلقی می‌شوند، اما این‌که دقیقا چه چیزی مصداق تخذیل است محل بحث است.

۳۰. وقتی کمیسیون بین‌المللی حقوق‌دانان (ICJ) آزادی دین را هنگام اعتراض به اعدام «محمود محمد طه» اعطا کرد، به تمهید اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی استشهاد جست، که بعدا در این فصل بررسی می‌شود:

The ICJ, *Human Rights Internet Reporter* 10 (January-April 1985).

ظاهرا این کمیسیون به اشتباه نتیجه‌گیری کرده است که اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی اعدام به خاطر ارتداد را ممنوع کرده است.

31. *The Meaning of the Glorious Koran, trans. Marmaduke Pickthal*l (Albany: State University of New York Press, 1976).

32. Firuz Kazemzadeh, “The Baha’is in Iran: Twenty Years of Repression,” Special Issue, Iran Since the Revolution, Social Research 67 (Summer 2000): 535-558.

33. Douglas Martin, “The Persecution of the Baha’is oflran, 1844-1984,” Baha’i Studies 12-13 (1984): 49, 54-56, 58, 65; and Human Rights Watch/Middle East, Iran: Religious and Ethnic Minorities. Discrimination in Law and Practice 9, no. 7 (September 1997): 10-15.

34. Martin, “The Persecution of the Baha’is,” 54.

35. Roger Cooper, The Baha’is of Iran, Minority Rights Group Report 51 (London: Minority Rights Group, 1982), 13-14; Economic

and Social Council, Report on the Human Rights Situation in the Islamic Republic of Iran, E/CN.411987/20 (January 28, 1987): 20.

36. Human Rights Watch/Middle East, *Iran*, 10.

۳۷. در نسخه انگلیسی نویسنده از ترجمه انگلیسی از این منبع استفاده کرده است:

"Constitution of the Islamic Republic of Iran of 24 October 1979 as Amended to 28 July 1989," in *Constitutions of the Countries of the World,* ed. Albert Blaustein and Gisbert Flanz (Dobbs Ferry, NY: Oceana, 1992).

۳۸. مجموعه‌ای از نوشته‌های او با اطلاعات پیشینه‌ای ارزش‌مندی در منبع زیر فراهم آمده است:

Ziba Mir-Hosseini and Richard Tapper, *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform* (London: I. B. Tauris, 2006).

۳۹. بنگرید به همان، ۱۷۳-۱۷۴؛ و

Human Rights Watch, "Iran: Prosecution of Independent Cleric Condemned," October 11, 2000,

به نشانی:

http://hrw.org/english/docs/2000/10/11/iran683_txt.htm.

40. Saeed Kamali Dehghan, "Ahmadinejad Allies Charged with Sorcery," *The Guardian,* May 5, 2011,

به نشانی:

http://www.guardian.co.uk/world/20111may/05/ahmadinejad-allies-charged-with-sorcery.

۴۱. عقاید او در کتابی که عبداللهی النعیم ترجمه کرده است آمده است:

Abdullahi Ahmed An-Na'im, *The Second Message of Islam by Ustadh Mahmoud Mohamed Taha* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987).

42. Aldeeb Abu Sahlieh, "Liberté religieuse," 51.

43. Abdullahi An-Na'im, "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case from the Sudan," *Religion* 16 (1986): 207.

۴۴. همان، ۲۰۹. مسلم لیگ جهانی سازمان مادر شورای اسلامی است که حامی و ناشر اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی است. بنا به روایتی، مسلم لیگ جهانی بعدا به نمیری به خاطر اعدام طه تبریک گفت.

Aldeeb Abu Sahlieh, "Les Droits de l'homme et l'Islam," 707.

۴۵. همان.

46. *Report of the Court of Inquiry Constituted Under Punjab Act II of 1954 to Enquire into the Punjab Disturbances of 1953* (Lahore: Superintendent, Government Printing, Punjab, 1954), 218.
47. Saeed and Saeed, *Freedom of Religion,* 35-50.
48. "Factbox: Pakistan's Blasphemy Law Strikes Fear in Minorities," *Reuters*, January 5, 2011,

به نشانی:

http://www.reuters.com/article/2011/01/05/us-pakistan-blasphemy-idUSTRE704IDQ20110105.

49. Salman Taseer, "Thousands Mourn Pakistan Governor," *BBC News South Asia*, January 5, 2011,

به نشانی:

http://www.bbc.co.uk/news/world-south-asia-12116764.

50. Jane Perlez, "Extremists Are Suspected in Killing of Pakistani Minister," *The New York Times,* March 2, 2011,

به نشانی:

http://www.nytimes.com/2011/03/03/world/asia/03pakistan.html?pagewanted=all.

۵۱. مثلا بنگرید به:

Human Rights Watch, "Denied Dignity. Systematic Discrimination and Hostility Toward Saudi Shia Citizens," September 3, 2009,

به نشانی:

http://www.hrw.org/en/node/85347/section/2;

و:

Human Rights Watch, "The Ismailis of Najran," September 22, 2008,

به نشانی:

http://www.hrw.org/en/node/75197/section/2.

52. Human Rights Watch, "Saudi Arabia: Witchcraft and Sorcery Cases on the Rise," November 24, 2009,

به نشانی:

http://www.hrw.org/en/news/2009/11/24/saudi-arabia-witchcraft-and-

sorcery-cases-rise; “Saudi Arabia Beheads Woman for ‘Sorcery’,” *Al-Jazeera,* December 13, 2011,

به نشانی:

http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/12/20111213020591821 83.html.

۵۳. بنگرید به:

Abdul Waheed Wafa and Carlotta Gall, “Afghan Court Gives Editor 2-Year Term for Blasphemy,” *The New York Times,* October 24, 2005, A3; GriffWitte, “Post Taliban Free Speech Blocked by Courts,” *Washington Post,* December 11, 2005, A24.

54. Carlotta Gall, “Afghans Pick Rival of Karzai as a Chairman in Parliament,” *The New York Times,* December 22, 2005, A19.

۵۵. بنگرید به:

US Commission on International Religious Freedom, “The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries,”

به نشانی:

http://www.uscirf.gov/countries/global/comparative_constitutions/03082005I03082005_study.html.

۵۶. بنگرید به:

*The Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom,* May 2011, 10-13, available at http://www.uscirf.gov/images/book%20with%20cover%20for%20web.pdf.

۵۷. برای نقدی بر این برنامه، بنگرید به:

Peter G. Danchin, “US Unilateralism and the International Protection of Religious Freedom: The Multilateral Alternative,” *Columbia Journal of Transnational Law* 41 (2002): 33-135.

58. Ann Elizabeth Mayer, “Clashing Human Rights Priorities: How the United States and Muslim Countries Selectively Use Provisions of International Human Rights Law,” *Satya Nilayam: Chennai Journal of Intercultural Philosophy* 9 (2006),

به نشانی:

http://them.polylog.org/6/ama-en.htm.

۵۹. بنگرید به:

"Muslim Cartoon Fury Claims Lives," *BBC NEWS*, February 6, 2006,

به نشانی:

http://news.bbc.co.uk/2/hi/4684652.stm.

۶۰. بنگرید به:

Guy E. Carmi, "Dignity Versus Liberty: The Two Western Cultures of Free Speech," *Boston University International Law Journal* 26 (2008), 277-374.

۶۱. برای پیشینه بحث درباره ماجرای رشدی، بنگرید به:

Lisa Appignanesi and Sara Maitland, eds. *The Rushdie File* (London: Fourth Estate, 1989); Aamir Mufti, "Reading the Rushdie Affair: An Essay on Islam and Politics," Social Text 29 (1991): 95-116; Malise Ruthven, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam* (London: Chatto & Windus, 1990); Brian Finney, "Demonizing Discourse in Salman Rushdie's The Satanic Verses,"

به نشانی:

http://www.csulb.edu/~bhfinney/SalmanRushdie.html.

62. Sheila Rule, "Khomeini Urges Muslims to Kill Author of Novel," *The New York Times,* February 15, 1989,

به نشانی:

http://www.nytimes.com/books/99/04/18/specials/rushdie-khomeini.html.

۶۳. واکنش‌ها و نظرهای مختلف نوعی که عمدتا از سوی مسلمانان است در منبع زیر یافت می‌شود:

*Index on Censorship* (May 1989): 7-18.

برای سایر پاسخ‌ها، بنگرید به:

Appignanesi and Maitland, *The Rushdie File.*

۶۴. مثلا بنگرید به کتاب:

*For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech* (New York: Braziller, 1994).

این کتاب شامل مقالاتی از بسیاری از روشنفکران فرهنگی جهان اسلام است.

65. “Islamic Conference Calls Only for Ban on ‘Satanic Verses’,” *Los Angeles Times*, March 17, 1989,

به نشانی:

http://articles.latimes.com/1989-03-17/news/mn-1643_1_islamic-conference.

۶۶. بنگرید به:

Ann Elizabeth Mayer, “Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma,” *Iranian Studies* 29 (Summer-Fall 1996): 290-292.

67. “Iranian Political Factions in Row over Rushdie Affair,” *Agence France Presse,* April 21, 1997,

در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

68. “Palestinian Affairs: Iranian Envoy Calls UN Draft Resolution on Human Rights Baseless, Irrelevant,” *BBC Summary of World Broadcasts,* December 15, 1995,

در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

69. “UN Condemns Iran on Human Rights,” *Agence France Presse,* March 8, 1995,

در:

LEXIS/Nexis Library, ALLWLD File.

۷۰. درباره این قطع‌نامه‌ها، به طور کلی، بنگرید به:

Allison G. Belnap, “Defamation of Religions: A Vague and Overbroad Theory That Threatens Basic Human Rights,” *Brigham Young University Law Review* (2010): 635-685.

این قطع‌نامه‌ها را می‌توان روی وب‌سایت شورای حقوق بشر سازمان ملل و مجمع عمومی سازمان ملل پیدا کرد.

71. Ten-year Programme of Action to Meet the Challenges Facing the Muslim Ummah in the 21st Century. Third Extraordinary Session of the Islamic Summit Conference, December 8, 2005,

به نشانی:

http://www.oic-oci.org/ex-summit/english/10-years-plan.htm.

72. Resolution No. 34/34-POL on Combating Islamophobia and Elimi-

nating Hatred and Prejudice Against Islam, The 34th Session of the Islamic Conference of Foreign Ministers, May 15-17, 2007,

به نشانی:

http://www.oic-oci.org/34icfm/english/resolution/341CFM-POL-07-RES-FINAL-ENG.pdf.

۷۳. همان.

74. NGOs: ARTICLE 19 and The Cairo Institute for Human Rights Studies (CIHRS), "Joint Written Statement Submitted by ARTICLE 19, a Non-Governmental Organisation on the Roster, and the Cairo Institute for Human Rights Studies (CIHRS), a Non-Governmental Organisation in Special Consultative Status," September 11, 2008,

به نشانی:

http://www.article19.org/pdfs/press/un-resolutions-on-combating-defamation-of-religions.pdf.

۷۵. همان.

۷۶. همان، بند ۱۸.

77. "Women Living Under Muslim Laws Demands the UN Resolution on Combating Defamation of Religions Be Revoked," April7, 2009,

به نشانی:

http://www.wluml.org/ar/node/5181.

۷۸. مثلا بنگرید به:

Human Rights First, "Violence Against Muslims," March 2011,

به نشانی:

http://www.humanrightsfirst.org/wp-content/uploads/pdf/3-2010-muslim-factsheet-update.pdf.

۷۹. همان.

80. ARTICLE 19 and CIHRS, par.10.

۸۱. همان، بند ۱۱.

82. Reporters Without Borders, "UN Human Rights Council Turns Special Rapporteur on Free Expression into Prosecutor," March 31, 2008,

به نشانی:

http://www.rsf.org/UN-Human-Rights-Council-turns.html.

83. Speech of H. E. Ambassador Saad Eddine Taib, adviser to the Secretary-General, on the OIC Inter-Institutional Forum on Universal Shared Values: Challenges & New Paradigms to Commemorate the 60th Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights, Geneva, December 19, 2008,

به نشانی:

http://docs.google.com/gview?a=v&q=cache:PesVd_Q3SUQJ:www.oic-un.org/forum/Saadeddin_TAIB.pdf+cultural+diversity+saad+eddin+taib&hl=en&gl=us.

۸۴ همان.

85. Jytte Klausen, *The Cartoons That Shook the World* (New Haven: Yale University Press, 2009), 15.

۸۶ همان، ۸۶–۸۹.

۸۷ همان، ۸۹.

۸۸ همان.

۸۹ همان، ۹۱.

۹۰. همان، ۳۴.

91. Jason Keyser, "Egypt's Media Stoked Soccer Fan Anger with Algeria," *Associated Press,* November 22, 2009,

به نشانی:

http://www.breitbart.com/article.php?id=D9C400JO1&show_article=1.

92. Klausen, 39.

۹۲. همان، ۳۶.

94. Statement of Secretary-General at The First International Conference Organized by OIC, "Challenging Stereotypes in Europe and the Islamic World," February 5, 2006,

به نشانی:

http://www.oic-oci.org/topic_detail.asp?t_id=2318&x_key=van gogh.

95. P. K. Abdul Ghafour and Abdul Hannan Faisal Tago, OIC, "Arab League Seek UN Resolution on Cartoons," *Arab News*, January 30, 2006,

به نشانی:

http://www.arabnews.com/?page=1&section=O&article=77052&d=30 &m=1&y=2006.

96. "OIC Denounces Cartoons Violence," *BBC News*, February 21, 2006

به نشانی:

http://news.bbc.co.uk/2/hilsouth_asia/4736854.stm.

۹۷. همان.

98. "The Interview of the Secretary-General with the Danish Daily Jyllands Posten," October 28, 2008,

به نشانی:

http://www.oic-oci.org/english/article/Jyllands%20Posten%20Interview.pdf

99. Marie Louise Sjølie, "The Danish Cartoonist Who Survived an Axe Attack," *The Guardian,* January 4, 2010,

به نشانی:

http://www.guardian.co.uk/world/2010/jan/04/danish-cartoonist-axe-attack.

100. "The OIC General Secretariat Condemns the Reported Attempt on the Life of Danish Cartoonist," January 3, 2010,

به نشانی:

http://www.oic-oci.org/topic_detail.asp?t_id=3171.

101. U.N. Human Rights Council, "Combating Intolerance, Negative Stereotyping and Stigmatization of, and Discrimination, Incitement to Violence, and Violence Against Persons Based on Religion or Belief: Resolution Adopted by the Human Rights Council," April 12, 2011,

به نشانی:

NHRC/RES/16/18, http://www.unhcr.org/refworld/docid/4db960f92.html.

۱۰۲. بنگرید به:

Shari'ah Staff, "Al-Azhar Document for Basic Freedoms," *onislam,* 455396, January 15, 2012,

به نشانی:

http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/islamic-themes/455396-al-azhar-basic-freedoms-document.html.

توانا
TAVAANA